

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Psicoanálisis y política: Freud, Lacan y los pensadores post-lacanianos

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Timothy Appleton

Director
José-Miguel Marinas

Madrid, 2016

Psicoanálisis y política:
Freud, Lacan y los pensadores post-lacanianos

Timothy Appleton

Psicoanálisis y política: Freud, Lacan y los pensadores post-lacanianos

Introducción

Primera parte

1. Freud y la política 11

1. El Freud ‘conservador’
2. El Freud ‘liberal-democrático’
3. El Freud ‘radical-democrático’
4. El Freud ‘comunista’

2. Lacan y la política 61

1. Lacan y la ontología
 - 1.1 ‘Ontología’
 - 1.2 El *objeto a*: de la falta al exceso
2. Lacan y la política

Segunda parte

3. Ernesto Laclau: “La retórica, el psicoanálisis y la política” 137

1. El Laclau temprano
 - 1.1 La hegemonía
 - 1.2 La democracia radical
2. El Laclau tardío
 - 2.1 Del sujeto al *objeto a*
 - 2.2 ¿El comunismo?

4. Alain Badiou: “Filosofía bajo la condición del matema” 186

1. El Badiou ‘post-maoista’
 - 1.1 La ontología de Badiou
 - 1.2 El acontecimiento como factor político
2. El Badiou ‘neo-hegeliano’
 - 2.1 ‘Las lógicas de los mundos’
 - 2.2 ‘El poder de una Idea’

5. Slavoj Žižek: Un verdadero materialista dialéctico lacaniano 240

1. El Žižek temprano
 - 1.1 La teoría temprana de Žižek
 - 1.2 El Žižek radical-democrático
2. El Žižek tardío
 - 2.1 La teoría tardía de Žižek
 - 2.2 El Žižek comunista

Conclusión 300

Bibliografía 325

Resumen en inglés 333

Introducción

Recientemente, el filósofo político español José-Miguel Marinas ha propuesto una tarea importante: ‘pensar el contexto actual de la implicación entre psicoanálisis y lo político’.¹ ¿Cómo esta tarea puede realizarse? El primero en contemplar esta conexión en realidad fue el mismo Freud. En las primeras líneas de *Psicología de las masas y análisis del yo*, dice:

La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. Es verdad que la psicología individual se ciñe al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero sólo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar, y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo.²

Cuando Freud habla de lo social, aquí, debería entenderse como una metonimia de lo que en esta tesis se llamará la política. No debe considerarse una crítica de Freud, sin embargo, decir que estas palabras, a pesar de su veracidad evidente, pueden producir un problema teórico importante. Es decir, podrían contribuir a una deconstrucción ‘vulgar’ (por utilizar un poco de jerga marxista) de la distinción entre el individuo y la sociedad, así convirtiéndolos en la misma cosa y, de ahí, cayendo en un reino de pura abstracción. Dicho de otra manera, si una deconstrucción de este tipo fuera posible, la especificidad tanto de la política como del psicoanálisis, más los efectos teóricos novedosos de combinarlos posteriormente, se perderían. En esta tesis, entonces, la operación opuesta se ha realizado. La política y la

¹ José-Miguel Marinas (Ed.), *Lo político y el psicoanálisis*, (Buenos Aires, Biblioteca Nueva), 2008, p.29.

² Sigmund Freud, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XVIII, p.67.

psicología – o, después de Freud, el psicoanálisis – se han separado otra vez. Si esta es la estrategia, sin embargo, ¿cómo luego van a compararse los dos campos? La apuesta del argumento es que hace falta un tercer reino que pudiera ‘mediar’ entre los otros dos y de ahí permitir que ciertas lecciones de uno de ellos se aprendan en el otro. El tercer reino en cuestión es *la filosofía*, entendido en términos de lo que Aristóteles identificó como su primera función: la ontología. El término ‘ontología’, aquí, se entiende como un análisis del *ser-en-tanto-que-ser* (de acuerdo, otra vez, con *La metafísica* de Aristóteles). Esta es una visión del ser como desnudado de cualquier propiedad específica que pudiera atribuirse a ello: el ser en sí mismo, podría decirse. En el primer capítulo de esta tesis, se presentará lo que se llamará una ‘ontología freudiana’. En ella, el elemento ontológico básico de la experiencia humana – es decir, la parte irreductible de su ser – son las pulsiones, y más específicamente la pulsión ‘fundamental’: la pulsión de muerte. Permaneciendo con la teoría de Freud, se dirá que el intento de limitar aquella pulsión es lo que produce un orden social, que se encuentra limitado no sólo en su conjunto sino también en los elementos – las ‘monadas’, quizás podría decirse - que lo constituyen. Como se ha mencionado, tales reflexiones ‘ontológicas’ se deriven del argumento de Freud; no obstante, resuenan en la obra de todos los autores que se tratarán en esta tesis. Para dar un ejemplo, se han resumido en la obra más reciente del más joven de estos autores, Slavoj Žižek (cuya obra se tratará en el capítulo final), de la siguiente manera: ‘Cada “normalidad” es una *normalización* secundaria de la dislocación primordial que es la “pulsión de muerte”’.³

Se han empezado aquí, entonces, con una ontología que concuerda con las bases de la teoría psicoanalítica. No obstante, esta ontología da lugar, como se verá en el primer capítulo, a cuatro posiciones *políticas*. ¿En qué consisten éstas? A primera vista, la ‘ontología de las

³ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, (London: Verso), 2013, p.835, traducción del autor (ya que este libro todavía no se ha publicado en español), énfasis en el texto original.

pulsiones' esbozada anteriormente parece tener mucho en común con la posición conservadora tradicional: la de Hobbes, por ejemplo. Esto explica porque hay un gran consenso en la literatura relevante de que en términos políticos, Freud debe considerarse el nuevo Hobbes. Es sabido que para Hobbes, el hombre en su estado natural es violentamente auto-interesado y luego este aspecto se limita en el contexto de un 'contrato social' (un término que Hobbes nunca usó). Estas ideas son paralelas a las de la agresión que Freud interpreta como el efecto social de la pulsión de muerte por un lado y, por otro, lo que llama la civilización (a veces 'la cultura', en español). En realidad, sin embargo, habría que añadir algo a la ontología freudiana en este sentido para que se convierta en una posición políticamente conservadora. Lo que habría que añadir es la idea de que la limitación de la violencia en un contrato social es tanto *fortuita* como *necesaria* (*inevitable*, sería otra manera de expresar la última idea). Las tres posiciones políticas que quedan - que se han referido anteriormente - pueden extrapolarse de esta conclusión. Primero, está la posición que ve el contrato social como fortuito y *contingente*; luego, está la posición que lo ve como *desafortunado* y contingente; por último, está la posición que lo ve como desafortunado y necesario. Por razones que se explicarán luego, estas tres posiciones se llamarán, respectivamente: liberal-democrática, radical-democrática y comunista. Otra vez, las cuatro posiciones se extrapolan de la obra de Freud. En el segundo capítulo, sin embargo, se verá que Jacques Lacan también puede ponerse en relación con ellas. Antes de preguntar por qué, debería preguntarse cuál es la posición de Lacan sobre la ontología.

Lacan divide la ontología – un discurso que, a diferencia de Freud, él nombra directamente – en tres partes, que se formalizan a través de una categoría 'ontológica' suya importante: el *objeto a*. Estas tres partes son: la imaginaria, la simbólica y la real. Su conexión con la ontología de Freud es contingente (aunque sí puede relacionarse, ya que se basa de alguna

manera en la distinción entre la heterogeneidad de las pulsiones y la unidad precaria del yo). Lo importante del argumento ontológico de Lacan, sin embargo, es la manera en que las posiciones políticas que se derivan de ello pueden relacionarse con las posiciones políticas que se han discernido en Freud. Se argumentará en primer lugar que lo imaginario refleja una cierta aprobación del orden social, en el sentido de identificarse con ello; así cubre las primeras dos posiciones políticas que se encuentran en Freud: la conservadora y la liberal-democrática. Debe añadirse que Lacan rechaza completamente un enfoque ontológico-político de este tipo; de ahí, no puede considerarse un pensador ni conservador ni liberal-democrático. Luego, esboza el tema de lo simbólico, que asocia con la metonimia del deseo; se defenderá que esta dimensión – que se basa en una negatividad irreductible – se asocia con la contingencia de un orden social que Lacan ahora designa como nefasto, y esto corresponde a la tercera posición de Freud: la radical-democrática. Por último, está lo real – que Lacan conecta con las pulsiones – que se asocia con rechazar y exceder a la vez la limitación irreductible – y de ahí ‘necesaria’ – del mismo orden social; esta es la posición comunista que se había detectado en Freud. Una vez establecida la conexión ontológica-política entre Freud y Lacan, entonces, la segunda mitad de esta tesis se dedicará a estudiar la manera en que los que considero tres pensadores post-lacanianos de la política claves de los últimos años – Ernesto Laclau, Alain Badiou y Slavoj Žižek – han interpretado esta conexión, cada uno a su manera. Se verá que todos ellos encajan claramente dentro del refinamiento que Lacan había hecho de la matriz de Freud: Laclau es radical-demócrata, Badiou es comunista y Žižek es radical-demócrata o comunista dependiendo de la fase de su obra que se estudia.

Quizás surgirán un par de dudas metodológicas aquí, que pudieran contestarse provisionalmente. Primero podría preguntarse, ¿el nexos ontológico-psicoanalítico-político que se ha presentado aquí es demasiado formal, por no decir ‘formalista’? ¿Representa, es

decir, un exceso de la forma sobre el contenido? Como todavía no se ha esbozado el argumento entero, la única respuesta posible aquí es que este nexo no se ha inventado de la nada; como se verá en el capítulo uno, surge *directamente* de la obra de Freud, que además fundó toda la disciplina que ha influido de manera fundamental las obras del resto de los autores que van a tratarse. Específicamente, la matriz fundamental de esta tesis se basa en lo que se denominará una ‘diferencia ontológica’, que puede considerarse válida para todos los autores que se tratarán aquí, a pesar del hecho de que cada uno saque consecuencias teórico-políticas ligeramente distintas de ella. Podría añadirse que toda esta tesis se basará en lo que podría llamarse un estudio ‘empírico’ de los textos de los autores relevantes. Quizás sería posible denominar tal método un ‘análisis del discurso’, en el sentido de una encuesta cuasi-empírica de sus comentarios sobre la política. De ahí, la cuestión fundamental de esta tesis ha sido: ¿qué han dicho estos autores *literalmente* sobre la política, y como esto puede resumirse? El diagrama que se presentará al principio del primer capítulo es la respuesta provisional a la segunda parte de esta cuestión. Además debe reconocerse en este momento que dicho diagrama podría fácilmente ‘deconstruirse’ (¡esta vez de una forma no vulgar!). Sería especialmente fácil explicar, por ejemplo, que las categorías de ‘buena’ o ‘mala’, con respecto a la sociedad, carecen de precisión y que son bastante relativas. Humildemente puede decirse, sin embargo, que esto no es lo importante de la matriz. Por decirlo otra vez, estas son posiciones *que corresponden a la obra de los pensadores relevantes* – Freud en primer lugar -, y de esta manera no requieren, ni piden, ser deconstruidas. Un posible problema final debe mencionarse. ¿El argumento que se presentará aquí podría acusarse de incluir distorsiones retroactivas? Por dar sólo un ejemplo, ¿denominar el tercer discurso político de Freud ‘radical-democrático’ – un término que se teoriza sistemáticamente por primera vez en Laclau, que empezó a publicar en los 1970 - no representa un anacronismo intelectual? Se ha intentado limitar este efecto en el argumento, aunque también debe

reconocerse que - como el propio psicoanálisis nos muestra – es inevitable que haya una dimensión fuertemente retroactiva en cualquier decisión subjetiva – sea intelectual o de otro tipo – que merece la atención de una audiencia cualquiera. Como dijo el artista Willem de Kooning, cuando le preguntaron después de una lectura pública cuáles eran los pintores que más le habían influido: ‘el pasado no me influye, yo lo influyo’.⁴ Ahora es posible, entonces, pasar al argumento principal de esta tesis. Antes, tal vez sería buena idea explicar rápidamente la conexión histórica entre los autores que van a incorporarse en ella.

Es evidente que Freud es un autor clave, aquí, ya que es el fundador del propio psicoanálisis, y todas las pistas iniciales relevantes – hasta e incluyendo alguna pista política – que él proporcione deberían considerarse en detalle. Lacan, por su parte, puede considerarse uno de los discípulos de Freud más importantes al nivel intelectual y por esto las implicaciones políticas de su teoría tienen que tenerse en cuenta. ¿Cuál es la relación ‘oficial’ entre Lacan y el freudianismo? Es conocido que Lacan fue expulsado de la escuela psicoanalítica oficial – la I.P.A., que fue fundado por el propio Freud – en 1964. Lacan no quería irse, porque siempre se consideraba freudiano, pero así fue y la escuela lacaniana se convirtió después en una organización muy importante en sí misma, que sigue rivalizando de manera importante con la escuela oficial hoy en día. Se ha estimado, por ejemplo, que la mitad de los psicoanalistas practicantes en el mundo son lacanianos.⁵ Quizás no es una coincidencia que el resto de los autores que se tratarán aquí – que sobre todo son filósofos con un interés especial en la política – han sido influidos por Lacan, especialmente si se tiene en cuenta la influencia que éste ha tenido en la escuela teórica francesa – la del llamado (post-)estructuralismo, es decir – que ha influido a todos estos autores. En realidad, ellos son en gran parte productos del pensamiento del filósofo francés Louis Althusser, que fue contemporáneo y aliado parcial

⁴ Citado por John Cage, en su obra *Indeterminacy*.

⁵ Elizabeth Roudinesco, citado en: Philip H F Hill, *Using Lacanian Clinical Technique – An Introduction*, (London: Press for the Habilitation of Psychoanalysis), 2001, p.11.

de Lacan y que también formaba parte de la escuela (post-)estructuralista. Asimismo Althusser emprendió un intento original de pensar el psicoanálisis y la política juntos; lo hizo al combinar el marxismo y los hallazgos de Freud, que otra vez Althusser interpretaba de una forma estructuralista. Laclau – que falleció justo antes de que esta tesis se terminara – fue un teórico político argentino que estaba muy influido por el marxismo estructural de Althusser (como reconoce en su primer libro); el filósofo francés Badiou fue discípulo directo de Althusser durante muchos años; y el pensador esloveno Slavoj Žižek se hizo famoso por entrar en diálogo intelectual con el post-althusserianismo de Laclau (y Mouffe) en primer lugar, y luego con el post-althusserianismo de Badiou. Estos tres autores se distanciaron de Althusser en un momento dado, pero han retenido la referencia a Marx que Althusser promulgó, junto con su (post-)estructuralismo, ahora mediada por la teoría de Lacan, que, en términos generales, ha asumido cada vez más importancia en las obras de estos autores durante los últimos años.

Primera parte

1. Freud y la política

La sociedad es:

	<u>Necesaria</u>	<u>Contingente</u>
<u>Buena</u>	Conservador	Liberal-democrático
<u>Mala</u>	Comunista	Radical-democrático

¿Hay un ‘Freud y la política’?¹ Es cierto que hay *alusiones* a la política en Freud. En un determinado momento, por ejemplo, describe el *ego* como ‘un estadista que...quiere seguir contando empero con el favor de la opinión pública’.² En otro momento, compara el proceso mental de seleccionar ‘pensamientos oníricos’ con el proceso electoral.³ Hay también pasajes en los que Freud se refiere al *polis* - describiendo, por ejemplo, fenómenos psicopatológicos como ‘un estado dentro del estado’, lo reprimido como ‘tierra extranjera’ y el *superego* como ‘una guarnición militar en la ciudad conquistada’.⁴ En otros pasajes, habla de la forclusión

¹ Una versión temprana de este capítulo salió en el siguiente libro: José-Miguel Marinas (Ed.), *Pensar lo político – Ensayos sobre comunidad y conflicto*, (Madrid: Biblioteca Nueva), 2012.

² Sigmund Freud, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. IXX, p.57. Todas las citas posteriores a la obra de Freud se refieren a esta edición de las obras completas.

³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. IV, p.292.

⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXIII, p.73; Vol.XXII, p.53; Vol.XXI, p.120.

psicótica en términos de censura gubernamental, o, por ejemplo, del fenómeno de la resistencia psicológica en términos de las acciones de un ‘*agent provocateur*’.⁵ Etc. Quizás es incluso posible considerar comentarios de este tipo como una teoría política incipiente, como ha hecho el teórico político español Javier Roiz.⁶ Cabe sin embargo preguntarse si en la obra de Freud aparece una visión política más *exhaustiva*. Y, si lo hace, ¿cómo se relaciona tal visión con su teoría general? Este capítulo pretende dar respuesta a estas cuestiones. La respuesta provisional a la primera de ellas es que sí hay una visión política sistemática en Freud. De hecho, hay cuatro. A continuación se resumirán.

En primer lugar, encontramos ‘el Freud políticamente conservador’, que probablemente puede considerarse el más famoso. Este Freud es el que se identifica directamente con el orden social, y por ello con el proceso de reprimir la violencia pulsional caótica que – según su teoría - fundamentalmente rige los seres humanos. En segundo lugar, hallamos al que denominaré ‘el Freud liberal-democrático’. Podría añadirse que ésta es probablemente la versión de Freud que mejor se corresponde con la auto-conciencia política de Freud mismo. Es el Freud que ve la represión de la violencia pulsional fundamental como algo benéfico (justamente como el Freud conservador) pero a la vez como *contingente*, por lo que requiere de un esfuerzo comunitario para mantenerse (y de ahí emerge la doctrina freudiana de la culpa colectiva). En tercer lugar, hay el que podría definirse como ‘el Freud radical-democrático’. Éste es el Freud que cree que la sociedad – por basarse precisamente en una represión de la violencia fundamental – es *corrupta*. No obstante, este Freud no sueña con reemplazar esa sociedad, porque – según él – no puede existir otra. Por último, se tiene lo que se llamará aquí el Freud ‘comunista’, que quiere dar expresión productiva a las pulsiones sin

⁵ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. I, p.315/Vol. V, p.523/Vol. XII, p.166/Vol. X, p.205. Y: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. III, p.191, p.22 & p.24. ‘*Agents provocateurs*’ es un término utilizado por el profesor de Freud – el psiquiatra francés Jean-Martin Charcot -, aunque Freud lo emplea en un sentido diferente.

⁶ Véase: Javier Roiz, *La recuperación del buen juicio – Teoría Política en el siglo veinte*, (Madrid: Foro Interno), 2003, pp.303-23.

hacer incursiones en un orden social que considera que ha pasado de castaño a oscuro. Esta última versión de Freud es la que puede ser el más original e interesante, en parte porque parece corresponder con la llamada ‘revolución psicoanalítica’. Debería añadirse, sin embargo, que este punto de vista político es el que Freud probablemente menos reconoce en sí mismo, y – por ese motivo – sólo surge de forma fragmentaria e indirecta en su obra. Por eso, además, otros escritos sobre Freud y la política ignoran esta opción.

Probablemente es ya evidente que existe una conexión entre las cuatro posiciones planteadas: la violencia pulsional que la sociedad está destinada a reprimir (y que luego Freud denominará ‘la pulsión de muerte’). En este capítulo, esa violencia se describirá como *ontológica*, en el sentido de ser el elemento teórico básico en Freud (y es incluso posible decir que tal concepto teórico implica también un elemento ontológico ‘secundario’ – precisamente el de la sociedad).⁷ Al introducir el término *ontología*, uno pone entre paréntesis varias de sus implicaciones filosóficas, aunque con ello se sigue simplemente a Ernesto Laclau, quién afirma (enunciando una opinión teórica que él mismo atribuye a Joan Copjec) que ‘la teoría de las pulsiones en Freud ocupa el terreno de cuestiones ontológicas clásicas’.⁸ Pero, ¿cómo puede explicarse entonces la relación entre las cuatro posiciones políticas discutidas y una única ontología? Sosteniendo sencillamente que *las tres representan formas distintas de ‘relacionarse’ con esa ontología*. No obstante, tales formas son también producto de distintos cortes teóricos en la obra de Freud que deben explorarse. Cada una de las cuatro partes de este capítulo abordará cada uno de dichos ‘cortes teóricos’, para después exponer de forma detallada sus implicaciones políticas. Pero antes de ello, deben sin embargo mencionarse otros autores que han opinado sobre el tema de Freud y la política.

⁷ La relación entre estos dos ‘elementos ontológicos’ se clarifica al final de la próxima sección.

⁸ En inglés: ‘the theory of the drives in Freud occupies the terrain of classical ontological questions’. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, (London: Verso), p.114, traducción del autor.

La idea que une a estos autores es fácil de resumir: *Freud es otro Hobbes*. Así se identifica – precisamente como Hobbes - como políticamente conservador. El famoso biógrafo de Freud - Peter Gay -, por ejemplo, ha comparado el argumento del ensayo tardío de Freud ‘El malestar en la cultura’ con lo que Gay llama ‘la dureza del pensamiento político de Thomas Hobbes’.⁹ El autor Florencio Jiménez Burillo, por su parte, nota sumariamente – en su artículo ‘Freud y la política’ - que las ideas de Freud sobre el desarrollo del estado jerárquico ‘recuerdan la tesis de Hobbes’.¹⁰ Javier Roiz (mencionado anteriormente) ha analizado las ideas de Freud a través de un comentario de Hobbes sobre la complementariedad posible entre un ‘foro interno’ (del sujeto) y un foro externo (del reino político), tomando así como axiomática la conexión entre las teorías de la represión de los dos autores.¹¹ Por último, Abraham Drassinower, en su libro sobre Freud y la política de la cultura, expresa la idea de que la mejor manera de entender la teoría de la cultura en Freud es como si de una prolongada crítica a la teoría política de Hobbes se tratará.¹² Exploremos esta última idea ya que se basa en una cierta *diferencia* entre Freud y Hobbes – algo que, en la última instancia, yo también pretendo sostener.

Según Drassinower, las visiones que Freud y Hobbes tenían respectivamente de la muerte (muerte *violenta* en Hobbes y la labor intersubjetiva del duelo en Freud) implican dos ideas distintas de la sociedad que sobre ellas nacen. Brevemente, Drassinower cree que Freud veía la sociedad como un elemento *afirmativo* - es decir, como una expresión afirmativa de la capacidad de la intersubjetividad humana - mientras que Hobbes la veía como algo negativo,

⁹ Peter Gay, *Freud – A Life for our Time*, (London: Dent) 1988, p.546. Traducción del autor.

¹⁰ Florencio Jiménez Burillo, *Freud y la política*, en: *Psicotema* Vol.5 Suplemento, (La Rioja: Colegio Oficial de Psicólogos), 1993, p.47.

¹¹ Javier Roiz, *La recuperación del buen juicio*.

¹² Abraham Drassinower, *Freud's Theory of Culture – Eros, Loss and Politics*, (London: Rowman & Littlefield), 2003, p.43.

una protección límite contra la muerte violenta.¹³ Esta distinción, sin embargo, no tiene nada que ver con la que más adelante trazaré yo. De hecho, creo que es muy difícil defender la idea de que hay una diferencia llamativa entre Freud y Hobbes a ese nivel porque me parece que la concepción del mecanismo a través del cual se funda la sociedad es casi idéntica en los dos autores. Además, si fuera necesaria una distinción en términos de positividad y negatividad entre Freud y Hobbes, diría que hay de hecho una negatividad básica en Freud (por motivos sobre los que luego volveré).

Por su parte, Paul Roazen – en su libro clásico *Freud – Political and Social Thought* (‘Freud – pensamiento político y social’) – también ha intentado establecer una diferencia conceptual entre Freud y Hobbes.¹⁴ Concluye que lo que distingue Freud en última instancia es su posición ‘anti-mecanista’. De nuevo esta última parece ser una diferencia que ni siquiera es *contingente* (que podría convertirla en algo interesante), sino *efímera*, y, por tanto, exenta de nuestro interés. En resumen – es más fácil aceptar el argumento de los que hacen una ecuación sencilla entre Freud y Hobbes (Gay, por ejemplo) antes de aceptar una diferencia que Freud mismo hubiera llamado ‘pequeña’ (es decir, sin importancia crítica). En las próximas dos secciones se propone, entre otras tareas, una nueva comparación entre Freud y Hobbes (particularmente en la primera parte, en la que considero las similitudes entre sus teorías). Se hace porque parece que un reconocimiento de la profunda semejanza entre la estructura de sus respectivas teorías en primer lugar – del tipo que puede encontrarse en la obra de los autores mencionados anteriormente – nos ayudará a identificar más adelante (en la segunda sección) una diferencia mínima crucial entre los dos, cuyas implicaciones políticas serán dramáticas. Debe señalarse finalmente que la fuente básica de investigación en este capítulo la constituyen las obras completas de Freud. Una gran proporción de las referencias

¹³ Abraham Drassinower, *Freud's Theory of Culture*, p.43.

¹⁴ Paul Roazen, *Freud – Political and Social Thought*, (New York: Vintage), 1968.

corresponden a sus obras ‘socio-políticas’. Se referirá fundamentalmente a ‘El malestar en la cultura’ y ‘Tótem y Tabú’, pero también a ‘El porvenir de una ilusión’ y a ‘Psicología de las masas y el análisis del yo’. Cabe añadir que la teoría general que se presentará en el siguiente argumento se deriva de las consideraciones de Freud que se encontrarán en el ensayo ‘Más allá del principio de placer’ (lo cual también se citará aquí).

1. El Freud ‘conservador’

En algunos momentos la conexión entre Hobbes y Freud se vuelve explícita. Además de una cita incidental de Freud al concepto del ‘estado de naturaleza’, asociado a menudo con Hobbes, encontramos en la obra de ambos el siguiente emblema (derivado de Plauto, según la *Standard Edition* de las obras completas de Freud, y de Cato, según el propio Hobbes): *Homo homini lupus* (‘el hombre es lobo para el hombre’).¹⁵ Freud cita esta expresión en ‘El malestar en la cultura’ y Hobbes en la carta reproducida al principio del libro *De Cive* (que representa un ensayo de su obra maestra *Leviatán*).¹⁶ Pero, ¿cuál es la función argumentativa de la enunciada metáfora? En Hobbes, la figura forma parte de un conjunto de dos proposiciones, las cuales – como las antinomias dinámicas de la razón pura, en Kant - pueden considerarse opuestas pero igualmente válidas. Por un lado, Hobbes sostiene que ‘el hombre es un auténtico lobo para el hombre’ y, por otro, que ‘el hombre es una especie de Dios para el hombre’.¹⁷ ¿Cómo resolver entonces esta antinomia? La respuesta aparentemente es la kantiana: reafirmando la validez de las dos proposiciones opuestas y así el carácter finalmente inconsistente del concepto de hombre - es decir, su carácter ambiguo. Según Hobbes, pues, el hombre se comporta como ‘una especie de Dios’ *dentro de* un estado (es

¹⁵ La cita al ‘estado de naturaleza’ se encuentra en Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.15.

¹⁶ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.108. Thomas Hobbes, *De Cive: Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, (Madrid: Alianza), 2000, pp.33.

¹⁷ Thomas Hobbes, *De Cive: Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, pp.33-4.

decir, un estado civil - lo que Hobbes llama un '*Commonwealth*') y como un lobo cuando *sale* de ese estado. En la carta de Hobbes mencionada anteriormente 'salir' significa hacer política *entre* estados, mientras que en el argumento general de Hobbes – en particular en *Leviatán* - la distinción entre lobo y Dios se entiende como una división 'vertical' entre el estado de naturaleza y el estado civil.

Ese argumento es sin duda bien conocido. En *Leviatán*, Hobbes describe la condición natural de los hombres del siguiente modo: 'durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos.'¹⁸ ¿El resultado?

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y, lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.¹⁹

En suma, el estado de naturaleza equivale a la guerra total entre individuos (la unidad básica, según Hobbes, de ese estado), una guerra que se opone necesariamente a lo que Hobbes llama cultura.

¹⁸ Thomas Hobbes, *Del Ciudadano y Leviatán*, (Madrid: Anaya), 2005, p.125.

¹⁹ Thomas Hobbes, *Del Ciudadano y Leviatán*, p.125.

Para evitar la guerra y avanzar hacia la cultura, Hobbes considera oportuno un *contrato* entre hombres. Lo describe así:

Esto es algo más que consentimiento o Concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mi mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así única en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*.²⁰

Este último comentario invoca además la *condicionalidad* del ‘contrato social’, lo que a su vez refleja su carácter obligacional. Entramos así en el terreno del ‘Leviatán’ que da título al libro - es decir, de la figura del defensor absoluto del convenio social. Hobbes sigue así:

Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa, porque en virtud de esta autoridad que se confiere por cada hombre particular el Estado posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos como lo juzgue

²⁰ Thomas Hobbes, *Del Ciudadano y Leviatán*, p.146.

oportuno para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que lo rodean es súbdito suyo.²¹

El propio Hobbes lo afirma: el contrato social, en su momento cumbre, queda representado en el cuerpo de *una persona* – un monarca absoluto (que en el texto inglés se hace evidente por el uso del término ‘subject’, es decir, *subordinado a la corona*). Finalmente, conviene añadir que la última cita – y la frase ‘Dios mortal’ en particular – completa la idea de la responsabilidad infinita propia del estado, al convertir al Leviatán en el elemento central – el Dios, precisamente - de una religión civil.

En conclusión, según Hobbes, el hombre en su estado natural es agresivamente auto-interesado, mientras que si se somete a las leyes firmes de un estado civil (y su rey legislador), al igual que a los rituales religiosos que acompañan a éstas, será capaz de crear paz y así de construir la cultura como tal, es decir, de beneficiarse de los productos de la industria humana organizada.

En Freud, la locución *homo homini lupus* incorpora su idea de la agresividad fundamental de los seres humanos. En el mismo pasaje en que surge el lema latino, describe la ‘inclinación agresiva’ como ‘la naturaleza humana originaria’.²² Añade también que ‘La agresión...reinó casi sin limitaciones en épocas primordiales’, introduciendo así una especificación cronológica al asunto.²³ Además, Freud cree que la salida de esa violencia primordial es lo que tanto él como Hobbes llaman ‘cultura’ (aunque Freud se refiere a ella, en otros

²¹ Thomas Hobbes, *Del Ciudadano y Leviatán*, p.146.

²² Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.109.

²³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.110.

momentos, como civilización’; omite - como dice – diferenciar entre ellas).²⁴ Así: ‘La cultura se adquiere por renuncia a la satisfacción pulsional’.²⁵ Freud reconoce también el antagonismo real entre esas dos opciones – en el siguiente comentario, por ejemplo (que incluye de nuevo una alusión a Hobbes): ‘a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno.’²⁶ O, en otro momento: ‘la cultura debe ser protegida contra los individuos’ (estos últimos entendidos como los ‘elementos atómicos’ de la situación pre-social).²⁷ El antagonismo también conduce a Freud a afirmar que para mantener la integridad de la cultura es necesario algún tipo de *coacción*. Dice: ‘toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional’.²⁸ Incluso alude en ocasiones en este sentido a un contrato obligatorio (concepto sobre el que volveré más adelante).²⁹ Concluye que: ‘El hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad.’³⁰

Freud reconoce en definitiva la importancia decisiva de la dimensión de *autoridad absoluta* en un ‘contrato social’. Dice: ‘la inmensa mayoría...necesitan de una autoridad que tome por ellos unas decisiones que la más de veces acatarán incondicionalmente.’³¹ De hecho, la importancia del liderazgo social es un tema recurrente en su obra. Dice, por ejemplo, que: ‘la esencia de la masa no puede concebirse descuidando al conductor’, o, más específicamente: ‘la ligazón con el conductor parece más influyente que el otro, la ligazón de los individuos entre sí.’³² También describe su mecanismo de desarrollo: ‘Sólo mediante el influjo de individuos arquetípicos que las masas admitan como sus conductores es posible moverlas a

²⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.6.

²⁵ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIV, p.284.

²⁶ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.118.

²⁷ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.6.

²⁸ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.7.

²⁹ Véase por ejemplo: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.146; y Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXIII, p.79.

³⁰ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.112.

³¹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXII, p.196.

³² Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.113; Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.95.

las prestaciones de trabajo y las abstinencias que la pervivencia de la cultura exige.³³ En una ocasión Freud incluso se refirió a la autoridad como el ‘Superhombre’ (haciéndose así eco de Nietzsche).³⁴ Y precisamente de esta manera Freud introduce asimismo el tema de la religión organizada, que describe como: ‘la pieza quizá más importante del inventario psíquico de una cultura.’³⁵ Entiende a Dios como la figuración del líder *humano* absoluto – que merece en consecuencia la obediencia infinita de sus súbditos. En términos históricos, este desplazamiento entre el líder y Dios evoca claramente lo que se ha llamado ‘el derecho divino de los reyes’.

Se observa por consiguiente un claro paralelismo entre las teorías de Freud y Hobbes: la guerra total entre individuos en el estado de naturaleza, opuesta a la cultura, y el carácter contractual y autoritativo de esta última, que se manifiesta en un líder absoluto y su correspondiente religión civil. Cuando Freud se refiere con patetismo a los seres humanos como ‘bestias salvajes que ni siquiera respetan a los miembros de su propia especie’ y presenta como evidencia ‘la reciente guerra mundial’, entre otras atrocidades históricas, ¿no nos recuerda al Hobbes que escribió *Leviatán* como respuesta al ‘Apocalipsis’ de la guerra civil en Inglaterra?³⁶ Además, ¿qué mejor calificativo que ‘Superhombre’ para describir la figura que nos mira fijamente en la cubierta famosa e histórica del libro *Leviatán*? En suma - entre el ‘dios-prótésis’ de Freud y el ‘hombre artificial’ de Hobbes no parece haber distancia.³⁷ Pero, ¿cuáles son las implicaciones *políticas* de este ‘paralelismo’? Es costumbre concluir que las teorías de Hobbes y Freud les convirtieron, políticamente, en *conservadores*. Pero, ¿por qué surge esa idea? Los comentaristas suelen implícitamente combinar dos

³³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.7.

³⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.118.

³⁵ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.14.

³⁶ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.108.

³⁷ Véase: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.90. Thomas Hobbes, *Leviathan*, (London: Penguin), 1985, p.81, p.82 & p.263.

descripciones de la sociedad que pueden encontrarse en la obra de Hobbes y Freud - entendiendo el término ‘sociedad’ como el modelo organizativo de lo que previamente se ha llamado ‘la cultura’.³⁸ ¿Cuáles son estas descripciones? En primer lugar, ambos autores perciben la sociedad como *ordenada*. En segundo lugar, la perciben como *benéfica*. Veamos consecutivamente en qué sentido ‘ordenada’ y ‘benéfica’.

Ya se ha dicho que según Hobbes y Freud existe una relación de exclusión recíproca clara entre sociedad y estado de naturaleza – donde el uno termina, el otro empieza. Pero es también importante enfatizar que ambos autores presumen un cierto *desequilibrio* entre las dos categorías. Más específicamente, ambos consideran la sociedad como *secundaria* en relación con la naturaleza. ¿En qué sentido? Quizás es obvio que Hobbes y Freud entienden la sociedad como *cronológicamente* secundaria. Por si no lo fuera, recordemos sus citas ocasionales a las agrupaciones humanas que preexistieron (cronológicamente hablando) a las sociedades modernas de Inglaterra, o Austria, por ejemplo – las Américas, en el caso de Hobbes, y las Antípodas, en el caso de Freud.³⁹ No obstante, ambos autores también entienden la sociedad como *ontológicamente* secundaria. ¿Por qué? La palabra ‘ontología’ clásicamente denomina la investigación del ser en su estado puro – ‘el ser en tanto que ser’, por utilizar la traducción moderna del lenguaje aristotélico en que se formalizó por primera vez el término.⁴⁰ Más ‘coloquialmente’, la palabra describe una teoría de lo que fundamentalmente *es* desde el punto de vista de un cierto campo de conocimiento. En este sentido, puede decirse que Hobbes y Freud comparten una ontología. El contenido de la última se ha esbozado con anterioridad en esta sección: lo que ‘fundamentalmente es’, para ellos, es un caos de violencia pura. Por ello, que la sociedad sea ‘ontológicamente secundaria’

³⁸ Como dice Freud mismo: ‘el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales.’ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.93.

³⁹ (Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 187; Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.11.

⁴⁰ Véase., e.g.: Aristóteles, ‘Metafísica’, (Madrid: Gredos), 1994, p.171.

para ambos significa que contemplan la sociedad como secundaria *en relación con esa situación fundamental*. Quizás sea incluso posible afirmar que los dos autores ven la sociedad como una *forma* del ser fundamental y, por lo tanto, ‘ontológica’ de una cierta manera – aunque sea meramente *derivativa* (secundaria, precisamente) -.⁴¹ Por expresarlo en términos filosóficos, la brecha entre estos dos ‘factores ontológicos’ – el de la sociedad y el del ‘caos’ – es equiparable a la temática heideggeriana de la ‘diferencia ontológica’. El autor Richard Boothby, en su libro sobre Freud y la filosofía, también se pronuncia en este sentido, afirmando: ‘De una manera reminiscente del perspectivismo de Nietzsche, de las meditaciones de Heidegger sobre la diferencia ontológica, o de la noción de la *écart* en Merleau-Ponty, Freud insiste en una inadaptación o disyunción esencial y constitutiva, una dehiscencia insuperable, en el corazón de la condición humana. Freud contribuye con una forma particularmente radical y únicamente desafiante de definirla.’⁴²

Puesto que, además, la ontología piensa en una situación sin límites – es decir, una situación cuya esencia es la de ser excesiva con respecto a cualquier forma de vida concreta –, es también lógico que sus expresiones secundarias – la sociedad, precisamente – sean *limitadas*

⁴¹ En cualquier caso, es discutible que *sólo* puede leerse el ser fundamental a través de su forma ‘secundaria’, puesto que la última es la que inmediatamente se presenta. Creo además que ese tipo de especulación sobre un estado ontológicamente primario desde la perspectiva de un estado ontológicamente secundario – es decir, la estructura teórica paradójica, hasta oximorónica, de una premisa retroactivamente afirmada – se expresa en Hobbes y Freud en sus descripciones del estado de naturaleza (el estado fundamental, quiero decir) como algo *mítico*. Como dice Freud (en su carta a Einstein): ‘Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías (*en este contexto se refiere básicamente a la teoría psicoanalítica de la violencia pulsional fundamental – T.A.*) constituyen una suerte de mitología, y en tal caso ni siquiera una mitología alegre. Pero, ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole?’ (Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXII, p.194). Hobbes dice además algo parecido – sobre ‘el estado de naturaleza’: ‘Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero’. (Thomas Hobbes, *Del Ciudadano y Leviatán*, p.126) En suma, ambos autores entienden el estado de naturaleza como algo que no podemos conocer directamente, pero que *tiene que haber sido*, para que sus efectos posteriores puedan explicarse.

⁴² En inglés: ‘In a manner reminiscent of Nietzsche’s perspectivism, of Heidegger’s meditations on ontological difference, or of Merleau-Ponty’s notion of the *écart*, Freud insists on an essential and constitutive misfit or disjunction, an insurmountable dehiscence, at the heart of the human condition. What Freud contributes is a particularly radical and uniquely challenging way of defining it.’ Richard Boothby, *Freud as Philosopher – Metapsychology after Lacan*, (London: Routledge), 2001, p.284. Traducción del autor.

en su alcance.⁴³ Una consecuencia de esta tesis - la de la naturaleza limitada de la sociedad (en su aspecto ‘ontológicamente secundario’) – es el hecho de que la última debe pensarse como una *unidad* (como un reino limitado, precisamente). Y esta idea tiene una consecuencia importante: los elementos internos de esa sociedad *también* son necesariamente ‘limitados’, tanto en su alcance como en su relación con otros elementos sociales. La implicación específicamente política de esta conclusión es obvia: todos los elementos sociales deben permanecer en su sitio y adherirse a su papel asignado, contribuyendo así a la reproducción del todo social. Ésta es la sociedad ‘ordenada’ a la que se ha referido anteriormente. En el diagrama que se incluyó al principio de este capítulo, esta característica se ha denominado la ‘necesidad’ del orden social (por razones que se explicarán luego). La prueba más clara de que ésta es la hipótesis predominante en Freud y Hobbes es la importancia que ambos atribuyen a la jerarquía social, como refleja su cuasi-obsesión por el ya mencionado tema del liderazgo. Como concluye José Brunner, en su libro *Freud and the Politics of Psychoanalysis* (‘Freud y la política del psicoanálisis’): ‘(Freud) ensalzó las virtudes del control y advirtió de los peligros del equilibrio y la igualdad, a los que asoció con una debilidad o incluso una crisis del gobierno de la mente, mientras que la salud se basaba en un gobierno ilustrado pero elitista.’⁴⁴ Por lo tanto, al referirse previamente al carácter no sólo ordenado, sino también ‘benéfico’ de la sociedad uno dejaba constancia de la *aprobación* tanto de Freud como de Hobbes a la sociedad de tipo aristocrático. Hobbes y Freud, como ya se ha señalado, son partidarios de ‘la cultura’ (en su sentido social) como única forma de escapar de la violencia fundamental. Si bien no son necesarios más evidencias sobre este último aspecto, conviene

⁴³ La dimensión ‘ilimitada’ de la situación ontológica se representa analógicamente en el siguiente comentario de Freud sobre ‘la familia’ en el estado de naturaleza: ‘(e)n esta familia primitiva aún echamos de menos un rasgo esencial de la cultura; la arbitrariedad y albedrío del jefe y padre era ilimitada’ (Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.98).

⁴⁴ En inglés: ‘(Freud) extolled the virtues of control and warned of the dangers of balance and equality, which he associated with a weakness or even a breakdown of the mind’s government, while he depicted health as based on an enlightened but elitist rule.’ (José Brunner, *Freud and the Politics of Psychoanalysis*, [London: Transaction], 2001, p.62.)

añadir que la aprobación de la cultura no debe entenderse como algo superficial – como si de una mera ‘opinion’ se tratará -, sino como algo de alcance subjetivo de gran importancia.

En conclusión, en cierto modo Hobbes y Freud creen que la sociedad es simplemente una jerarquía organizada y, además, que esto es *bueno*. Y es cierto que esto justifica que los comentaristas consideren a Freud y Hobbes como políticamente ‘conservadores’. En su versión extrema, tal posición puede incluso convertirse en *autoritarismo* político, conforme al cual cualquier tipo de rebelión social por parte del hombre en su dimensión ‘anti-social’ es rechazable. De hecho, un comentario de Freud resume perfectamente todas estas ideas - un comentario que además se refiere implícitamente a la teoría sociológica del ‘funcionalismo’, que propone el ordenamiento *funcional* de los elementos de una sociedad (y en este sentido encaja con el conservadorismo político, al que casi proporciona su justificación teórica). Dice Freud: ‘Muy probablemente, algunos de (nuestros parientes, los animales), como las abejas hormigas, termites, han bregado durante miles de siglos hasta hallar esas instituciones estatales, esa distribución de las funciones, esa limitación de los individuos que hoy admiramos en ellos.’⁴⁵ En definitiva, según el tipo de conservadorismo suscrito por Hobbes y Freud, la aspiración más elevada que el hombre culto puede poseer es la de ser ‘hormiga política’.

El concepto político-teórico que finalmente puede mencionarse en este contexto es el ‘*corporativismo*’ (y sus metáforas ‘*organicistas*’ acompañantes), cuya expresión más controvertida corresponde a los movimientos fascistas del siglo XX. Según esta posición, la sociedad se concibe como *un cuerpo*, es decir, como una unidad completa, y con funciones internas sumamente diferenciadas, hasta jerarquizadas – de esta forma, el cerebro actuaría

⁴⁵ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.119.

como gobierno; los brazos, como la clase trabajadora, etc -. Puede observarse una conexión con las ideas compartidas por Freud y Hobbes (lo que incluso plantearía la posibilidad de un fascismo incipiente en sus teorías). De hecho, el ideal corporativista resulta atribuible a Hobbes en particular, quien utiliza repetidamente la metáfora de la '*Bodie Politique*'. Lo más interesante del referente corporativista es, sin embargo, que su aplicación a Freud debe ser significativamente restringida, empezando así a demostrarse ciertos límites en la homología política entre Freud y Hobbes. Sabemos que la práctica de Freud implicaba un encuentro con el cuerpo *verdadero* (el del analizante). ¿Qué representaba ese cuerpo entonces para Freud? ¿Creía que éste era una totalidad 'funcional'? La imagen del cuerpo humano que heredamos de Freud es claramente la de un sistema que puede en parte considerarse funcional, pero a la vez, y a partir de un determinado momento, *disfuncional* o, al menos, de un cierto modo *desequilibrado*. De ahí el enfoque freudiano de la (psico)patología, teniendo en cuenta que la subestructura de la psicología freudiana es la del cuerpo en su materialidad. Si tomamos la analogía tradicional entre el cuerpo humano y el cuerpo social a la luz de la teoría freudiana, es lógico concluir que el momento de 'desequilibrio' identificado por Freud en el primero también debe tener expresión en el segundo. Quedan así por tratar tanto el alcance como las implicaciones socio-políticas de la posible contingencia y fragilidad del cuerpo tal y como Freud lo imaginaba.⁴⁶ Estos son precisamente los efectos que se harán evidentes en la próxima sección.

2. El Freud 'liberal-democrático'

Hasta el momento, hemos comentado conceptos como 'naturaleza', 'sociedad' y 'cultura', así como algunos de sus implicaciones 'políticas'. Resultaría ahora útil preguntarnos si puede

⁴⁶ No hay nada de obvio en estas cuestiones. Baste con recordar que hasta la neurosis – la expresión clásica de la sicopatología – es parcialmente 'funcional', según Freud.

hallarse una teoría política *explícita* en Freud – útil para extraer en última instancia una segunda política freudiana. Tenemos una prueba – aunque sea única y de carácter indirecto – de que Freud creía que en ciertas secciones de su obra estaba proporcionando una teoría política. El comentario relevante se encuentra en su ensayo – ‘Psicología de las masas y el análisis del yo’. En primer lugar, en tal ensayo, Freud hace referencia a la descripción que hace Aristóteles del hombre como *animal político*, incluso transcribiéndola en griego antiguo para indicar que su interés – el de Freud – por la dimensión política del hombre es de naturaleza clásica.⁴⁷ Dos páginas después – y casi residualmente – se encuentra la reformulación freudiana de la descripción de Aristóteles. Freud critica al antropólogo Trotter, por considerar al hombre ‘un animal gregario’ (o ‘un animal de la manada’, como traducción alternativa), para después afirmar que, en cambio, debe pensarse en el hombre como ‘un animal de la horda’.⁴⁸ La conclusión es que para Freud la ‘horda’ es el modelo político. ¿Qué podemos decir pues sobre esta última?

Freud plantea por primera vez el tema de lo que denomina – siguiendo a Charles Darwin – ‘la horda primordial’ en el libro ‘Tótem y Tabú’. En esa obra, la horda se describe como la unidad básica del conjunto humano primitivo (y de los simios superiores).⁴⁹ ¿Qué características cree Freud (puesto que no puede ser más que una creencia) que tenían estas ‘unidades’?⁵⁰ Cita al propio Darwin: ‘obtenemos, como la visión más probable, que (*el hombre*) originariamente vivió en comunidades pequeñas, cada hombre con una mujer o, si tenía el poder, con varias a quienes defendía celosamente de los demás varones.’⁵¹ Este breve comentario nos explica que la figura organizativa de la horda primordial era la del ‘macho

⁴⁷ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p. 113.

⁴⁸ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.115.

⁴⁹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143.

⁵⁰ ‘Creencia’ en el sentido de que – como dice Freud: ‘Ese estado primordial de la sociedad no ha sido observado en ninguna parte.’ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143. Recuérdense los comentarios de la sección anterior sobre el estatus ‘mítico’ del estado de naturaleza – véase: nota 40.

⁵¹ Charles Darwin, citado en: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.128.

alfa' – una criatura que sólo deseaba proteger su propiedad (incluyendo su 'propiedad sexual') y así aprovecharse de sus atributos naturales. De hecho, Freud asigna a esa figura una categoría a la que denomina 'el padre primordial' (es decir, el padre de la horda primordial). Tal categoría parte de interpretar que la horda constituye una estructura familiar primitiva. Su importancia es central en el argumento que sigue.⁵² Pero, ¿de quién quería proteger su propiedad este padre primordial? ¿Quería protegerla de los machos alfas de otras hordas? Posiblemente, pero también – y más inmediatamente – quería protegerla de una amenaza más cercana, es decir, la que proviene de *sus propios hijos*.

Freud describe la situación así: 'se reserve todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen'.⁵³ Este último comentario introduce además la idea del *exilio* de los hijos, un factor trascendente en la 'mitología' freudiana porque es la precondition, según Freud, de la transición entre el estado de naturaleza y la cultura. ¿En qué sentido? Freud creía que dicha transición tuvo lugar gracias a la fraternidad que creció externa a la horda, tras la expulsión de los hermanos. Dos aspectos son destacables. En primer lugar, el equipo de hermanos llegó a derrocar al padre primordial. Dice Freud: 'Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna', añadiendo que: 'Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible'.⁵⁴ En términos marxistas, podría decirse que la fraternidad efectivamente se comportó como una clase revolucionaria al realizar aquello para lo que estaba destinado: aniquilar a la clase que previamente la había oprimido. A propósito, estos revolucionarios también *se comieron* a su enemigo, ya que durante esa época el ser humano estaba todavía en

⁵² Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143.

⁵³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143.

⁵⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143. Aunque también añade una causa *contingente* posible - el desarrollo de 'el manejo de un arma nueva' (Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143).

su fase caníbal.⁵⁵ En segundo lugar, cabe destacar la manera en que la fraternidad constituyó el núcleo de la sociedad que emergería. Según Freud:

en lo esencial han prevalecido las tendencias que esforzaron al parricidio. Los sentimientos sociales fraternos sobre los cuales descansa la gran subversión conservan a partir de entonces y por mucho tiempo el influjo más hondo sobre el desarrollo de la sociedad. Se procuran expresión en la santidad de la sangre común, en el realce de la solidaridad entre todo lo vivo que pertenezca al mismo clan. En tanto así los hermanos se aseguran la vida unos a otros, están enunciando que ninguno de ellos puede ser tratado por otro como todos en común trataron al padre. Previenen que pueda repetirse el destino de este.⁵⁶

Siguiendo con la comparación con la teoría marxista, recordamos la metáfora del famoso prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* en el que Marx afirma que, durante las transiciones sociales, la nueva sociedad (y su clase dominante) se forma en la ‘matriz’ de la antigua.⁵⁷

La fraternidad que surgió pues de la horda primordial representa lo que hoy en día se llamaría ‘un poder constituyente’ (entendido este término en su sentido revolucionario). La última cita de Freud – con su referencia a ‘prevención’ –, sin embargo, nos obliga también a concluir que la nueva sociedad no es producto de un proceso puramente afirmativo, sino que incluye una dimensión de *negatividad* fundamental. ¿De qué forma? Esa negatividad puede describirse de dos maneras diferentes: como negatividad ‘filosófica’ y como negatividad ‘política’. La negatividad filosófica deriva de la idea de que la nueva sociedad se define, sobre todo, por la

⁵⁵ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143.

⁵⁶ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.147.

⁵⁷ Véase, por ejemplo: Robert Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, (London: Norton), 1978, p.5.

mera ausencia de una figura definitiva de autoridad (un padre primordial, por ejemplo). Las limitaciones que aceptan y se imponen mutuamente los hermanos (la dimensión de lo que hoy en día llamaríamos ‘libertad negativa’) representan la negatividad ‘política’. Lo significativo, sin embargo, de la teoría de Freud es que supone la existencia de una conexión entre los dos tipos de negatividad. La expresión ‘fenoménica’ de esta conexión es el *tótem*. Debemos recordar, antes de abordar la cuestión del tótem, que, para Freud, la primera sociedad post-horda es una sociedad totémica y que ésta representa la primera fase de la sociedad moderna (además de ser la más primitiva que en tiempos de Freud todavía podía observarse).⁵⁸ A su vez, su teoría sobre la horda se basa en el estudio de los rituales religiosos de la sociedad totémica, que, a juicio de Freud, reproducen los sucesos que tuvieron lugar en la horda primordial y que se han descrito anteriormente.⁵⁹ ¿Cómo representa el tótem entonces las dos negatividades?

En primer lugar, el tótem es, para Freud, el significante por excelencia de la forma fundamentalmente negativa de la nueva sociedad: por un lado, es el elemento cultural central de esa sociedad; y, por otro, representa al padre ausente.⁶⁰ Por ello, los rituales totémicos escenifican el final de la horda, siendo el sacrificio y consumo del animal totémico (es decir, del padre) sus elementos paradigmáticos. De esta manera cree Freud que, en el seno de la nueva sociedad, *el tótem hace presente una ausencia*. Para explicar el motivo por el que Freud considera que el tótem era a la vez el principio organizativo de las nuevas prohibiciones sociales, resulta necesario introducir – como el mismo Freud hace – un elemento teórico adicional. Se trata de lo que Freud percibe como uno de los hallazgos más radicales e importantes del campo psicoanalítico – el concepto de *la ambivalencia*, es decir:

⁵⁸ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143.

⁵⁹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143. Esto proporciona otro ejemplo de la que ya he llamado una premisa retroactiva – véase: nota 40.

⁶⁰ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.143.

‘la coincidencia de amor y odio en el mismo objeto’.⁶¹ ¿Por qué es relevante este concepto?

Dice Freud:

(La banda de los hermanos amotinados)...Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común.⁶²

Según este comentario, la ambivalencia (que se menciona implícitamente) es importante porque causa *la culpa* (expresada como arrepentimiento). Y esta última es decisiva en la teoría freudiana ya que Freud considera que al producir una especie de auto-limitación por parte de los hermanos, precipita las limitaciones mutuas que un contrato social implica (la libertad política negativa mencionada previamente). Concluye: ‘La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa.’⁶³ Pero en ese caso, ¿cuál es la conexión entre la culpa trascendente y *el tótem*? Por expresarlo de una forma sencilla, el tótem, al requerir adoración, ‘ritualiza’ la culpa y así asegura el contrato social mismo. Freud lo dice sucintamente: ‘La cultura totemista descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado.’⁶⁴

⁶¹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.158.

⁶² Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.145.

⁶³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.148.

⁶⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.98.

En suma, Freud cree que el tótem conecta la negatividad filosófica y la negatividad política al ocupar el lugar central en la unidad social, previamente ocupado por el padre primordial, y así ‘advertir’ a los hermanos de que ninguno de ellos podrá llenar completamente ese mismo espacio. En términos más teóricos, puede decirse que las nuevas limitaciones sociales representan un intento (necesariamente fallido) de compensar la brecha fundamental en el orden social que resulta precisamente de la eliminación de su elemento de autoridad ‘natural’. Concluye Freud que: ‘La religión totemista había surgido de la conciencia de culpa de los hijos varones como un intento de calmar ese sentimiento y apaciguar al padre ultrajado mediante la obediencia de efecto retardado.’⁶⁵ Aunque quizás seguimos sin entender *por qué* la sociedad que sucedió a la horda primordial era de carácter negativo. ¿No podría ser, por ejemplo, una *utopía* (es decir, una situación efectivamente libre de negatividad)? Es posible que la causa de la negatividad sea la ambivalencia originaria. Pero, ¿por qué exactamente surge tal ambivalencia en primer lugar?⁶⁶ Y además, ¿es convincente la explicación de Freud sobre la transición de la ambivalencia a la culpa – pasando por el remordimiento? Por otro lado, ¿cómo puede ser realmente decisiva la ambivalencia si sus dos vertientes (amor y odio) son *fungibles*, como sugiere la cita anterior de Freud (recordemos que Freud describió el amor de los hijos durante la fase de la horda primordial como ‘avasallado’ (en el sentido de reprimido), mientras que después de la muerte del padre ese mismo amor desplaza totalmente la violencia). Probablemente como resultado de preguntas como éstas Freud llegó a cuestionar – como es conocido – los fundamentos de su propia teoría.⁶⁷ ¿Cuál fue entonces el resultado de este proceso de auto-crítica? Hasta ahora, en esta sección, sólo se ha referido en general al argumento de ‘Tótem y Tabú’, escrito alrededor de 1913. En 1920, sin embargo, Freud publicó el ensayo ‘Más allá del principio de placer’, en el que introdujo una nueva

⁶⁵ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.146-7.

⁶⁶ Freud apunta el mismo problema, en ‘Tótem y Tabú’, diciendo que: ‘No sabemos nada sobre el origen de esta ambivalencia. Se puede adoptar el supuesto de que es un fenómeno fundamental de nuestra vida de sentimientos.’ (Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.158).

⁶⁷ Por ejemplo, en: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.114.

categoría teórica que sentaba su teoría en otra base. Me refiero a *la pulsión de muerte*. Es difícil describir esta última ‘directamente’, ya que constituye una presunción teórica que sólo puede conocerse – efectivamente - por sus efectos indirectos. Freud mismo lo reconoce, diciendo: ‘no era fácil pesquisar la actividad de esta pulsión de muerte que habíamos supuesto’ y: ‘cabía pensar que la pulsión de muerte trabajaba muda dentro del ser vivo en la obra de su disolución, pero desde luego eso no constituía una prueba.’⁶⁸ ¿Cuáles, entonces, eran los ‘efectos indirectos’ que Freud quería explicar?

Primero, es necesario identificar el mecanismo por el que – según el Freud de ‘Más allá del principio de placer’ – ‘el decurso de los procesos anímicos es regulado automáticamente’.⁶⁹ Freud lo denomina ‘el principio de placer’, y equivale a la vuelta a las condiciones energéticas normales, después de una experiencia de ‘displacer’ - es decir, de un aumento de excitación. Los efectos indirectos que Freud pretendía explicar eran pues aquellos momentos en los que esta ‘regulación automática’ del organismo deja de funcionar; específicamente quería entender por qué sus pacientes experimentaban la compulsión de revivir experiencias traumáticas, en contra del principio de placer. Y debido a estos momentos aparentemente anómalos que Freud comenzó a suponer que había precisamente un ‘Más allá del principio de placer’ - es decir, un más allá de la vida biológica normal de los seres humanos (entendida ésta como la energía propia al organismo humano – ‘libido’, según el lenguaje freudiano). A ese ‘más allá’ Freud lo denomina ‘*la pulsión de muerte*’. También afirma (después de varias especulaciones biológicas) que las propias células del organismo están programadas para morir, por lo que experimentan asimismo la pulsión de muerte. Combinando - de nuevo - cronología con ontología, Freud finalmente se refiere a la pulsión de muerte como: ‘la acción de tendencias situadas más allá de (*el principio de placer*), vale decir, tendencias que serían

⁶⁸ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.115.

⁶⁹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.7.

más originarias que el principio de placer e independientes de él' y: 'algo que nos aparece como más originaria, más elemental, más pulsional que el principio de placer que ella destrona.'⁷⁰ Pero si el objetivo final de las células del organismo humano es morir 'exitosamente', entonces, ¿cómo se explica – en un plano teórico - la vida misma del hombre, incluyendo su búsqueda de placer y estabilidad (factores que a su vez incluyen motivaciones sexuales y, por ello, el deseo de reproducirse – puesto que el placer y la estabilidad parecen depender en parte de la práctica del acto sexual)?⁷¹ Freud propone una solución ingeniosa. Afirma que la pulsión de morir de un organismo es, precisamente, la pulsión de morir de una forma 'natural'.⁷² Dicho de otra manera, las pulsiones sexuales (las pulsiones de vida) prolongan la vida del sujeto sólo para que ese organismo pueda morir 'a su manera' (en las palabras de Freud).⁷³ Es en este sentido, añade Freud, que: 'El principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte', y concluye que: '*La meta de toda vida es la muerte*'.⁷⁴ Desde este fascinante punto de vista, la vida humana como tal debe considerarse entonces un efecto incidental del proceso de alcanzar el no-ser por parte de las mismas células del organismo humano. ¡Es cierto que esto puede precipitar una visión muy negativa de la sociedad!

Este último punto refleja asimismo la descripción del final de la sección anterior, sobre el desequilibrio entre dos categorías fundamentales. Puede concluirse así que para Freud la distinción entre el estado de naturaleza y la cultura corresponde a la distinción entre la pulsión de muerte y las pulsiones de vida y también que, por los motivos ya descritos, una de

⁷⁰ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.17 & p.23.

⁷¹ Sobre la articulación entre el Eros (libido) y las pulsiones de vida, véase: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.59.

⁷² Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.39.

⁷³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.39. Mientras la pulsión de muerte permanece rotundamente singular en el discurso de Freud, las pulsiones de vida son plurales (en el sentido de ser 'parciales') – véase., por ejemplo: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. IX, p.168.

⁷⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.61 & p.38.

las categorías – las pulsiones de vida - es secundaria en relación con la otra – la pulsión de muerte (confiriendo de esta manera – según los criterios que se han empleado en la sección anterior - un estatus ontológico a la última). En este sentido podría añadirse (por si no fuera evidente) que la pulsión de muerte se corresponde con la violencia pura descrita en la sección anterior. Este desequilibrio también nos permite entender, entonces, por qué las pulsiones de vida pueden ser – al menos temporalmente – mutables, mientras que la pulsión de muerte nunca puede serlo. Esto es importante ya que explica por qué puede haber una secuencia exclusivamente violenta – durante y después del asesinato del padre, por ejemplo –, pero no una secuencia exclusivamente de amor – el modelo de la utopía social mencionado anteriormente.⁷⁵ En suma, la pulsión de muerte es fundamental e irreductible. No obstante, es cierto que esta última idea podría provocar confusión, puesto que Freud hablaba siempre del carácter ‘dualista’ de las pulsiones – sugiriendo así una especie de *equilibrio* entre las dos especies relevantes.⁷⁶ De esto proviene también su doctrina sobre la ambivalencia. Además, ¿no se sugirió anteriormente que el sistema teórico de Freud se arruinaría si al menos uno de los dos tipos de pulsiones se considera (aunque fuera parcialmente) fungible o mutable? El argumento que Freud presenta en ‘El malestar en la cultura’, sin embargo, nos obliga a concluir que la ambivalencia – es decir, el carácter binario de las pulsiones - *no* es, de hecho, la causa fundamental de la culpa a la que hemos aludido – una tarea que ahora *la pulsión de muerte* deberá asumir. En retrospectiva, la ambivalencia probablemente debería considerarse una manera metonímica de referirse a la heterogeneidad fundamental de las motivaciones humanas, es decir, al hecho de que estas incluyen un elemento fundamentalmente extraño e incontrolable (la pulsión de muerte, precisamente). De todas formas, si sigue siendo posible

⁷⁵ La violencia ‘después’ del asesinato del padre se refleja en el siguiente comentario de Freud: ‘Cabe suponer que al parricidio siguiera una larga época en que los hermanos varones lucharon entre sí por la herencia paterna, que cada uno quería ganar para sí solo. La intelección de los peligros y de lo infructuoso de estas luchas, el recuerdo de la hazaña libertadora consumada en común, y las recíprocas ligazones de sentimiento que habían nacido entre ellos durante las épocas de la expulsión, los llevaron finalmente a unirse, a pactar una suerte de contrato social.’ (Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXIII, p.79.)

⁷⁶ Véase., e.g.: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.51 & p.247.

hablar de una ambivalencia originaria, resulta que es su parte violenta y agresiva la que se convierte en culpa – y no su parte ‘erótica’, como Freud había postulado en ‘Tótem y Tabú’ (la parte erótica mostrándose así – de nuevo - como algo incidental).⁷⁷ Queda por explicar, no obstante, el *mecanismo* a través del que la pulsión de muerte causa la culpa.

Freud sostiene que la pulsión de muerte se expresa en el contexto social como *agresión*.⁷⁸ ¿Cuál es pues la conexión entre la agresión y la culpa? Freud cree que en la sociedad la agresión debe ser limitada. Por eso mencionaba el surgimiento de amor tras la muerte del padre. Por otro lado, ya sabemos que la agresión es irreductible. ¿Hacia dónde se dirige entonces esa agresión después de la fundación de la nueva sociedad? Hacia lo que Freud denomina el ‘*superego*’. Freud describe el último como un proceso de escisión dentro de cada uno de los sujetos de la nueva sociedad. Por expresarlo brevemente, sus *egos* se rompen en dos partes que Freud denomina *ego* y *superego*. A partir de este momento, el *superego* tendrá la función de vigilar al *ego*. En ese sentido, el *superego* se convierte en el portavoz del padre ausente; está *en loco parentis*. Concluye Freud que, a partir del advenimiento de la sociedad, la agresión inmutable debe internalizarse y volverse contra el sujeto mismo. Además, es la irreductibilidad mencionada de la pulsión de muerte (cuya expresión es precisamente la de la agresión) la que hace que la culpa que ella causa sea el motor imparable de la cultura. Al mismo tiempo, sin embargo, es obvio que esta culpa constituye el *defecto* fundamental de esa cultura. Por utilizar términos que se conocen como ‘deconstruccionistas’ – puede decirse que la culpa (y, por extensión, la agresión y la pulsión de muerte) constituye simultáneamente la condición de posibilidad e imposibilidad de la sociedad. Por eso dice Freud que quiere: ‘situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por

⁷⁷ Freud dice lo mismo, en: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.134.

⁷⁸ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.118.

la elevación del sentimiento de la culpa.⁷⁹ Esta idea también nos permite, por fin, responder a la pregunta, planteada en la sección anterior, sobre cómo Freud entiende la figura del ‘cuerpo social’. Para él, se trata de una entidad completa, pero no obstante amenazada por un sentido de imperfección, que se manifiesta en la experiencia de la culpa. Freud parece haber visto lo mismo en sus analizantes neuróticos. Esto implica que, a pesar de lo que Freud mantiene en ‘Tótem y Tabú’, la culpa no se deba directamente al asesinato del padre, sino indirectamente - es decir, es meramente el resultado de la necesidad que tiene la agresión, después de la desaparición del padre, de encontrar un nuevo ‘propósito’, por lo que no se refiere *necesariamente* al acto específico del asesinato. Freud expresa esta idea en un análisis sobre la relación compleja entre el remordimiento y la culpa, recogido en ‘El malestar en la cultura’.⁸⁰

En síntesis, la experiencia de la horda primordial produjo (por exclusión) una fraternidad que asumió la responsabilidad de asesinar al líder de ésta, para luego constituir la base de una sociedad posterior. En vez de sentirse liberada, esa sociedad se ha organizado sin embargo alrededor de una culpa omnipresente, causada por la internalización de una agresión inmutable – producto, a su vez, de una pulsión de muerte irreductible – que previamente se había dirigido contra el padre. Antes de considerar la teoría política que surge de todo esto (y a la que se refería al principio de esa sección), es igualmente conveniente preguntarse – también por su relevancia sobre tal teoría política - si ya disponemos de suficiente información para identificar la diferencia teórica mínima entre Freud y Hobbes enunciada al principio de este capítulo. Para ello es necesario volver a Hobbes, y recuperar de su argumento un aspecto que normalmente se ignora.

⁷⁹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.130

⁸⁰ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.132-3.

Tal y como ya se ha establecido previamente, Hobbes distingue claramente entre violencia – que asocia con el estado de naturaleza - y paz (e industria) – que asocia con el estado cívico. Consideremos sin embargo el siguiente comentario suyo:

resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de la naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. En efecto, mientras una mantenga su derecho de hacer cuanto le agrada, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos. Y esta otra ley de la Humanidad entera: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.⁸¹

⁸¹ Thomas Hobbes, *Del Ciudadano y Leviatán*, p.129.

Este argumento parece contradecir la teoría de Hobbes resumida con anterioridad. Según esta cita, lo fundamental para Hobbes no es la violencia, sino *la paz* (que además – dice – es conforme con la razón fundamental de los seres humanos). La violencia se presenta como un mero *medio*, a través del cual se consigue la paz. Con esta nueva idea, Hobbes parece situarse en el origen de la tradición de ‘la teoría de la elección racional’ - específicamente en la variante que intenta mostrar que la cooperación social puede surgir ‘orgánicamente’ del auto-interés racional del individuo.⁸² ¿Cómo se compatibilizan pues las dos teorías aparentemente contradictorias que se encuentran en Hobbes? El comentario citado más arriba sugiere que realmente Hobbes entendía la distinción introducida en la sección anterior a la presente – la de una violencia primordial y una paz secundaria - como la diferencia entre una violencia generalizada (en el estado de naturaleza) y una violencia limitada (en el estado ‘político’, o cívico). En este sentido, no habría tensión entre la primera teoría y la segunda; una se basaría en una distinción ‘cualitativa’ y la otra en una distinción ‘cuantitativa’. Parece seguir en pie entonces la nueva idea introducida por Hobbes (y que – según la cita de más arriba – parece decisiva para él): la del estatus fundamental de la paz. ¿Hemos ya identificado pues la diferencia clave entre Hobbes y Freud - *la ontología*? El asunto es más complejo.

En la sección anterior se comentaba la jerarquía social que aprueba tanto Hobbes como Freud. En un cierto sentido, la referencia de Hobbes, en la última cita, al individuo (el individuo ‘atómico’, digamos) – con sus intereses razonables (fundamentalmente el de paz) –, es conforme con esta idea de jerarquía social; ambos temas concuerdan con la proposición de que la sociedad se forma por una combinación armónica (y jerárquica) de elementos básicos. Pero lo que la referencia al individuo *elide*, sin embargo, es la idea acompañante (también expuesta en la sección anterior) de que la jerarquía social se instaura por la limitación de una

⁸² Véase, por ejemplo: Robert Axelrod, *The Evolution of Co-operation*, (New York: Basic Books), 1984.

violencia primordial. Ahora bien, podría decirse que Hobbes no tiene la obligación de incluir este factor en su nueva teoría, ya que la idea de la violencia primordial tampoco está siquiera incluida en ella. No obstante, hay ciertamente episodios en el discurso de Hobbes en los que reconoce el momento de la limitación – por ejemplo, en su descripción de la violencia represiva y omnipresente del Leviatán (la cual – hay que reconocer - automáticamente sugiere una dialéctica entre la ley y su transgresión). En la sección anterior este momento se definió como la parte ‘coactiva’ del contrato social. ¿Encontramos en Hobbes, entonces, un sencillo error teórico – una mera contradicción en su argumento? Puede decirse que sí, pero lo interesante no es el ‘error’ en sí, sino *el hecho de que Hobbes lo comete*, pareciendo así desconocer su teoría más reputada – la de la violencia fundamental. Quizás *esta* es la diferencia clave entre el Freud de *Tótem y Tabú* y Hobbes: *Freud está dispuesto, aquí, asumir la parte ‘heterogénea’ de la situación social (cuyo nombre teórico es el de ‘la pulsión de muerte’) y sus consecuencias, mientras que Hobbes no lo hace.*

Si un conservador, entonces, es alguien que ignora voluntariamente cualquier dimensión de contingencia en la represión de la violencia fundamental, el calificativo que describe a una persona (en este caso, Freud) que reconoce esa dimensión es el de ‘demócrata’. Por reformular tales ideas en términos cuasi-hegelianos, podría decirse que la democracia es la aristocracia (el sistema que aprueban los conservadores) más auto-conciencia. Más importante aún es – y esto nos devuelve a la teoría de la horda explicada anteriormente - el hecho de que Freud atribuye el reconocimiento ‘democrático’ del carácter limitado – es decir, represivo, o exclusivo – de la sociedad a los hermanos que pueblan la nueva situación post-horda, y de esta manera les convierte también en - efectivamente - demócratas. Y lo hace *culpabilizándoles* y, así, responsabilizándoles universalmente de lo que entiende (según lo argumentado) como el momento negativo de la nueva sociedad. Podría incluso afirmarse que

la supuesta posición subjetiva de los hermanos freudianos no sólo es ‘democrática’, sino ‘liberal-democrática’, ya que el último término incorpora ambas dimensiones de la mencionada negatividad (la dimensión fundadora y la de la ‘libertad negativa’). ¿Estos momentos del reconocimiento democrático y de la asunción de la culpa tienen efectos en la estructura de la sociedad como tal?

De alguna manera afectan la estructura del *poder* en la sociedad. Debe tomarse en cuenta el hecho de que Freud cree que las relaciones de poder en la nueva situación se basan en la que llama ‘la hermandad totémica’ (que ha sobrevivido al padre).⁸³ Estas relaciones pueden considerarse – de nuevo – como manifestaciones de las dos dimensiones de la negatividad social (la negatividad política y la filosófica). En primer lugar – los sujetos en la nueva sociedad tienen la obligación de limitar sus ambiciones políticas y así de negociar soluciones sociales, de una forma constructiva. Freud además describe esta relación como *igualitaria*, hablando de: ‘la originaria igualdad democrática entre los individuos miembros del linaje’.⁸⁴ La implicación, sin embargo, de las ideas previas es – otra vez – negativa: todos los hermanos son igualmente culpables, igualmente ‘impotentes’. En segundo lugar - al negociar de esta manera, los hermanos efectivamente asumen la responsabilidad de mantener vacío el centro de poder de la sociedad.⁸⁵ Esto quiere decir que desde la instauración del denominado sistema liberal-democrático, ninguna entidad fáctica – es decir, ninguno de los hermanos en particular – será adecuado para llenar completamente este lugar.⁸⁶ Es también importante subrayar que no puede deducirse de esto que la democracia sea incompatible con la jerarquía social. Esto

⁸³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.128.

⁸⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.150.

⁸⁵ Es decir, el lugar en que se corresponden máximamente una sociedad ‘en sí’ y la imagen que ella tiene de sí misma - una idea que se expresa perfectamente en la teoría hobbesiana del Leviatán, según la cual el líder *encarna* la sociedad). Véase, en particular, Thomas Hobbes, *Del Ciudadano y Leviatán*, p.146.

⁸⁶ Tal vez parecerá anacrónico asociar la sociedad totémica con una conjunción bastante contemporánea – la de la ‘democracia liberal’. Los dos términos (‘democracia’ y ‘liberal’) considerados individualmente, sin embargo, eran ciertamente actuales en los tiempos de Freud. Además, tales categorías ‘freudianas’ no deberían entenderse en términos puramente cronológicos, como ya se ha apuntado (y también véase Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.144n).

no debería sorprendernos, puesto que, como ya se ha apuntado, las consideraciones ontológicas presentadas en la sección anterior se aplican tanto a la sociedad democrática como a la sociedad aristocrática, y esa ontología conlleva necesariamente (como también quedó reflejado en la última sección) alguna forma de jerarquía. Lo que varía en las dos sociedades es simplemente *la forma de decidir sobre quién va a ser el agente de esa jerarquía*. Puede verificarse esta hipótesis en cualquier sistema democrático real. En tales sistemas, ¿el pueblo reta a, e interrumpe, el orden social constantemente, expresando así la contingencia (es decir, la violencia reprimida) que funda ese orden? En absoluto. Lo que normalmente ocurre (hoy en día, por ejemplo) es que el pueblo ‘subcontrata’ la responsabilidad de administrar el orden (y el desorden) social a sus diputados (parlamentarios). No obstante, la soberanía – es decir, el derecho político de decidir si esa responsabilidad va a subcontratarse o no – en principio reside, en un sistema democrático, en el pueblo como tal.

Freud mismo clarifica la conmensurabilidad fundamental de los dos sistemas políticos discutidos hasta ahora en su narración de la historia post-horda inmediata:

En un desarrollo ulterior, el animal (*totémico* – T.A.) pierde su sacralidad, y el sacrificio, su nexa con la solemnidad totémica: pasa a ser una simple ofrenda a la divinidad, un autodespojo en beneficio de dios. Y dios mismo se ha elevado ahora tan alto sobre los hombres que sólo se puede tratar con él por mediación de un sacerdote. De manera simultánea, el régimen social conoce los reyes similares a dioses que transfieren al Estado el sistema patriarcal. Tenemos que decir que la venganza del

padre abatido y restaurado se ha vuelto dura: el imperio de la autoridad ha alcanzado su punto máximo.⁸⁷

Aquí Freud expresa una idea que se describió por primera vez en *La Republica* de Platón: la degeneración necesaria de un sistema político democrático hacia la tiranía. Cabe sostener que, si tal degeneración es posible, es a causa de factores ontológicos.

Por último, podríamos preguntarnos qué opina Freud mismo de la opción liberal-democrática. El comentario siguiente parece proporcionar una respuesta: ‘Se me aparece como una gran sorpresa que también estos problemas de la vida anímica de los pueblos consientan una resolución a partir de un único punto concreto, como es el de la relación con el padre.’⁸⁸ Dada la importancia de esta relación para Freud, y el hecho de que – según lo comentado al principio de esta sección – la teoría política que surge de esta consideración es ‘liberal-democrática’, puede ahora concluirse que la posición política preferida por Freud es la de la democracia liberal. De hecho, esta conclusión se corresponde perfectamente con la imagen de Freud que se extrae de su biografía – la de un hombre que compartía una ideología burguesa e ilustrada acorde con sus condiciones de vida. Después de todo, Freud era una persona que apoyaba a un partido ‘liberal’, en su Viena nativo.⁸⁹

Con esto hemos identificado las dos opciones políticas que normalmente se asocian a Freud. Se condensan en, por ejemplo, las conclusiones del prestigioso compendio *The Cambridge History of Political Thought*: ‘Políticamente, Freud era una especie de liberal conservador, escéptico en su perspectiva y sospechoso de los planes utópicos’ y: ‘Las opiniones del propio Freud se alinean mejor con una lectura conservadora de los aspectos del liberalismo de la

⁸⁷ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.151.

⁸⁸ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.158.

⁸⁹ Peter Gay, *Freud – A Life for our Time*, pp.16-17.

ilustración.⁹⁰ Sin embargo, más allá de la aristocracia represiva y la democracia liberal culpable hay una tercera y una cuarta versión del Freud político, aunque – en condiciones normales – éstas últimas resulten difíciles de percibir. ¿Por qué? Una explicación posible es la de que para describir este nuevo Freud hay que ir más allá de su ‘auto-conciencia’ política. ¿Qué quiere decir eso? Busquemos un cambio de ‘problemática’ en Freud – un cambio en el plano de *la estructura fundamental* de su argumento, es decir –, y ello con independencia de cómo Freud mismo intelectualiza ese cambio.⁹¹ Los dos Freuds que finalmente esbozaré en las siguientes secciones, pues, serán producto no sólo de los comentarios fragmentarios que se citen, sino también de la forma en la que Freud *asimila sus propias conclusiones*. Por si ese método a veces parece especulativo, debe recordarse que ese Freud *debió* de haber existido, teniendo en cuenta que posteriormente se desarrollaron proyectos por parte de freudianos políticos (y que trataré en otros capítulos). ¿Cuál es *carácter* de este nuevo Freud? Puede decirse que se basa en la misma ontología (como la he llamado) que los dos previos, y en ese sentido representa meramente otra forma de ‘interpretar’ esa ontología. No obstante, los Freuds que se retratan a continuación se distinguen particularmente por su posición *anti-social*. Mientras que en las últimas dos secciones vimos a un Freud que defendía a la sociedad (aunque fuera a la sociedad como objeto elite, en el primer caso, y como objeto común, en el segundo), ahora veremos a un Freud que percibe la sociedad como un elemento *maléfico*. Este factor proporciona además la condición necesaria – aunque sea insuficiente – de una contribución particularmente freudiana a la teoría política.

⁹⁰ ‘Politically, Freud was something of a conservative liberal, sceptical in outlook and suspicious of utopian schemes.’ Y: ‘Freud’s own views can best be aligned with a conservative reading of aspects of Enlightenment liberalism.’ Paul Roazen, ‘Freud and his Followers’ in: Terence Ball y Richard Bellamy (Eds.), *The Cambridge History of Political Thought*, (Cambridge: C.U.P.), 2003, p.392 y p.395 respectivamente. Traducción del autor.

⁹¹ Véase: Louis Althusser, *Para leer el capital*, (Siglo XXI, Madrid), 1990.

3. El Freud ‘radical-democrática’

La primera pista de que las pretensiones de la cultura no convencen totalmente a Freud es su reconocimiento de la incompatibilidad entre cultura y felicidad. Dice por ejemplo: ‘Parece establecido que no nos sentimos bien dentro de nuestra cultura actual’ o - más rotundamente: ‘gran parte de la culpa por nuestra miseria la tiene lo que se llama nuestra cultura’.⁹² De hecho, Freud asocia este problema al sentimiento de culpa que – como hemos visto – considera confluyente con la cultura misma. Por eso dice que: ‘el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de la culpa’, y: ‘una desdicha que amenazaba desde afuera – pérdida de amor y castigo de parte de la autoridad externa – se ha trocado en una desdicha interior permanentemente, la tensión de la conciencia de culpa.’⁹³ Pero, ¿cómo puede compaginarse pues esta posición con el apoyo a la cultura que – según lo explicado – también está muy presente en Freud? Freud nunca asoció cultura con felicidad. En cambio, asociaba desde el principio lo mejor de la cultura con otro tipo de experiencia humana: ‘la *sublimación*’ (que tiene una definición particular – aunque sea bastante vaga - en el campo psicoanalítico). No obstante, incluso el factor de la sublimación no parece mitigar el peso psicológico negativo de la cultura tal y como Freud la entiende. Seguimos sin entender, entonces, la actitud contradictoria de Freud en este sentido.

Consideremos pues el siguiente comentario suyo, que explica muy bien su visión del mecanismo de la cultura (y que por eso se cita en toda su extensión):

La sociedad de cultura, que promueve la acción buena y no hace caso de su fundamento pulsional, ha conseguido así obediencia para la cultura en un gran número de hombres que en eso no obedecen a su naturaleza. Alentada por este éxito, se vio

⁹² Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.88 & p.85.

⁹³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.130 & p.123.

llevada a imprimir la máxima tensión posible a los requerimientos éticos, y forzó en sus miembros un distanciamiento todavía mayor respecto de su disposición pulsional. Esta es sometida entonces a una continua sofocación, cuya tensión se da a conocer en los más extraordinarios fenómenos de reacción y de compensación. En el ámbito de la sexualidad, donde esa sofocación encuentra la máxima dificultad para realizarse, ello provoca los fenómenos reactivos de los diversos modos de contracción de neurosis. En lo demás la presión de la cultura no hace madurar consecuencias patológicas, pero se exterioriza en las deformaciones del carácter y en la propensión de las pulsiones inhibidas a irrumpir hasta la satisfacción cuando se presenta la oportunidad adecuada. Quien se ve precisado a reaccionar constantemente en el sentido de preceptos que no son la expresión de sus inclinaciones pulsionales, vive – entendido esto en su aplicación psicológica – por encima de sus recursos, y objetivamente merece el calificativo de hipócrita, sin que importe que haya alcanzado conciencia clara de ese déficit. Es indiscutible que nuestra cultura presenta favorece en extraordinaria medida la conformación de ese tipo de hipocresía. Podría aventurarse esta aseveración: está edificada sobre esa hipocresía y tendría que admitir profundas modificaciones en caso de que los hombres se propusieron vivir de acuerdo con la verdad psicológica. Existen, por tanto, muchísimos más hipócritas de la cultura que hombres realmente cultos. Y aun podría examinarse este punto de vista: Es posible que la aptitud para la cultura ya organizada en los hombres de hoy sea insuficiente para conservar esta, y por eso siga siendo indispensable cierto grado de hipocresía.⁹⁴

La idea central, y relevante a los efectos de este trabajo, en esta larga denuncia es la de la ‘hipocresía’ de la cultura, frente a las pulsiones fundamentales de los seres humanos (siendo

⁹⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIV, pp.285-6.

la pulsión de muerte la más fundamental de ellas). Freud reitera esa idea cuando afirma, en otro momento, que: ‘La sociedad culta se ha visto precisada a aceptar calladamente muchas trasgresiones que según sus estatutos habría debido perseguir’ y que: ‘la moral sexual ‘doble’, válida para el varón en nuestra sociedad, es la mejor confesión de que la propia sociedad que ha promulgado los preceptos no los cree viables.’⁹⁵ Es además este factor el que explica la ‘actitud doble’ de Freud respecto a la cultura. Brevemente, *la posición contradictoria de Freud sobre la cultura parece reflejar su creencia de que la cultura misma es contradictoria*. Utilizando un término previamente estudiado, puede concluirse que la actitud de Freud en relación con la cultura es la de *ambivalencia*; estima que la cultura misma tiene un carácter ambivalente. Esa ambivalencia de Freud se muestra además en sus análisis sobre varios elementos culturales de carácter *político*. Se citan a continuación varios ejemplos.

Por un lado, Freud expresa su recelo sobre el comunismo, en forma de revolución rusa; equipara por ejemplo la última con la revolución francesa – un ‘experimento’ que, a su vez, describe como un ‘lamentable fracaso’.⁹⁶ Por otro lado, afirma que el acontecimiento ruso ‘produce el efecto del evangelio de un futuro mejor.’⁹⁷ Por un lado critica el feminismo, diciendo: ‘La exigencia feminista de igualdad entre los sexos no tiene aquí mucha vigencia; la diferencia morfológica tiene que exteriorarse en diversidades del desarrollo psíquico’ y: ‘Ahora bien, tras esta envidia del pene sale a la luz el encono hostil de la mujer hacia el varón, nunca ausente del todo en las relaciones entre los sexos y del cual proporcionan los más claros indicios los afanes y producciones literarias de las ‘emancipadas’.’⁹⁸ Por otro lado, propone argumentos aparentemente feministas; comenta por ejemplo que: ‘la mujer se ve

⁹⁵ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.102 & Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. IX, p.174.

⁹⁶ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.45.

⁹⁷ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXII, p.167.

⁹⁸ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIX, p.185 & Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XI, p.200-201.

empujada a un segundo plano por las exigencias de la cultura y entra en una relación de hostilidad con ella', y:

se dice y se repite que las mujeres en general sufren la llamada 'imbecilidad fisiológica', es decir, tienen menor inteligencia que el varón. El hecho mismo es discutible, su explicación es incierta, pero he aquí un argumento que indicaría la naturaleza secundaria de esta mutilación intelectual: las mujeres están sujetas a la temprana prohibición de dirigir su pensamiento a lo que más les habría interesado, a saber, los problemas de la vida sexual. Puesto que desde muy temprana edad pesan sobre el ser humano, además de la inhibición de pensar el tema sexual, la inhibición religiosa y, derivada de esta, la de la lealtad política, de hecho nos resulta imposible decir como es él realmente.⁹⁹

Por un lado, Freud se presenta como defensor de la prohibición sexual que – cree - acompaña al surgimiento de la cultura; dice así: 'Aun quien concediera la existencia de estos efectos nocivos de la moral sexual cultural podría aducir...que probablemente la ganancia cultural de esta limitación sexual tan extremada compensa con creces tales padecimientos'.¹⁰⁰ Por otro lado, defiende un mayor grado de liberación sexual - véase su continua defensa del uso generalizado de la contracepción (ya evidente, por ejemplo, en el ensayo temprano *La Sexualidad en la etiología de las neurosis*) que, según él, precipitaría: 'una alteración profundísima en los estados de nuestra vida social.'¹⁰¹ Por un lado, Freud es muy crítico con las masas, describiéndolas como 'indolentes' y 'faltas de inteligencia' – hasta 'malvadas' -, y

⁹⁹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.101 & p.47.

¹⁰⁰ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. IX, p.175.

¹⁰¹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. III, p.269-70. Véase también Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.101-2.

culpándolas por ello de su bajo nivel de desarrollo cultural.¹⁰² En otros momentos, sin embargo, las absuelve de esa responsabilidad, diciendo:

si una cultura no ha podido evitar que la satisfacción de cierto número de sus miembros tenga por premisa la opresión de otros, acaso de la mayoría (y es lo que sucede en todas las culturas del presente), es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad hacia esa cultura que ellos posibilitan mediante su trabajo, pero de cuyos bienes participan en medida sumamente escasa. Por eso no cabe esperar en ellos una interiorización de las prohibiciones culturales.¹⁰³

Y en otro momento se refiere a: ‘los perjuicios que sufren (los oprimidos)’.¹⁰⁴ Debe añadirse que estos ejemplos ciertamente no representan simples fallos en la consistencia argumentativa de Freud, que en los demás aspectos puede considerarse impecable. Más bien son, como se ha señalado, expresiones de su ambivalencia sobre la cultura.¹⁰⁵

Decir, sin embargo, que Freud es ambivalente no es lo mismo que decir (como en la introducción de esta sección) que Freud es un pensador ‘anti-cultura’. ¿Por qué entonces estas dos descripciones diferentes pueden aplicarse al mismo tiempo? Porque la visión anti-cultura de Freud es producto de su distancia subjetiva mínima con respecto a su propia ambivalencia. ¿En qué sentido? En un momento en el que Freud *reflexiona sobre* la ambivalencia de la cultura concluye a la vez que la última es nefasta. Puede decirse que en este momento la ‘subjectividad intelectual’ de Freud se divide en dos partes. Puede decirse además que las dos caracterizaciones de su trabajo (ambivalente y anti-cultura) corresponden a las dos partes de

¹⁰² Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.7; Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.71.

¹⁰³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.12.

¹⁰⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.13.

¹⁰⁵ Y sus partes subversivas – la revolución rusa, el feminismo, la liberación sexual y las masas como movimiento *político* – proporcionan ejemplos provisionales del tipo de política que aprueba el Freud anti-social.

esa subjetividad. Lo importante ahora es cómo *ordenar* esas dos caracterizaciones. El primer paso en esta dirección requiere examinar con mayor detalle los reproches específicos que hace Freud, cuando adopta una actitud anti-cultura. Pero, en la medida en que Freud es igualmente ambivalente en relación con la cultura, tales reproches también pueden dividirse en dos - reflejando así, de nuevo, la subjetividad dividida de Freud. A continuación, veremos pues los reproches directos que hace Freud contra la cultura por un lado, y, por otro, los reproches que hace Freud contra *él mismo*, por identificarse con esa cultura, reacción que en el campo psicoanalítico se describiría como *melancólica*. Esta última posición además corresponde a la cuarta visión de la política que se pretende encontrar en Freud: la ‘comunista’.

Se observan reproches melancólicos en ‘El malestar en la cultura’ – un ensayo que tiene un tono casi incansablemente sombrío, y que en el mismo sentido muestra una cierta ‘rendición egoica’ por parte de Freud. Respondiendo – en ese ensayo – a una pregunta hipotética sobre la solución psicoanalítica a la crisis cultural contemporánea, Freud comenta: ‘el bolchevismo nos acaso nos pidiera cortésmente que le dijésemos cómo sería posible obrar de otro modo. Entonces no daríamos por vencidos. Yo no sabría dar ningún consejo.’¹⁰⁶ Luego añade: ‘se me va el ánimo de presentarme ante mis prójimos como un profeta, y me someto a su reproche de que no sé aportarles ningún consuelo – pues eso es lo que en el fondo piden todos, el revolucionario más cerril con no menor pasión que el más cabal beato-.’¹⁰⁷ Incluso hay momentos en los que el agotamiento que siente el *ego* de Freud parece convertirle en una persona religiosa, a pesar de su ateísmo ideológico firme. Dice por ejemplo: ‘se diría que el propósito de que el hombre sea ‘dichoso’ no está contenido en el plan de la ‘Creación’ y, aún más dramáticamente, sostiene: ‘cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que

¹⁰⁶ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXII, p.167.

¹⁰⁷ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.140.

puede alcanzar la bienaventuranza.’¹⁰⁸ Aunque éstas son afirmaciones retóricas, por supuesto, revelan, no obstante, la actitud melancólica de Freud.

A pesar de (o – tal vez – a causa de) el carácter negativo de esta melancolía, sin embargo, Freud sigue ofreciendo (en ciertos momentos) una aceptación psicológica del carácter ambivalente de la cultura (o de la imposibilidad de completarse que ésta encuentra) como *programa político*. Dice, por ejemplo:

El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito – más bien: no es posible – resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento. Para esto pueden emprenderse muy diversos caminos, anteponer el contenido positivo de la meta, la ganancia de placer, o su contenido negativo, la evitación de displacer. Por ninguno de ellos podemos alcanzar todo lo que anhelamos.¹⁰⁹

Según esa posición el hombre tiene entonces la obligación de actuar políticamente, pero con el conocimiento de que está destinado a fracasar y sufrir por este proceso. Esto podría definirse como *el programa freudiano del fracaso heroico*. Por reformularlo ligeramente, tal programa implica la asunción del destino trágico del hombre.¹¹⁰ Éste además encaja con el *gradualismo* político que a veces se percibe en Freud – es decir, con el hecho de que en ocasiones Freud manifieste que las intervenciones (incluso las radicales) son un tipo de *suplemento* al sistema cultural existente. El siguiente comentario representa tal punto de vista:

¹⁰⁸ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.76 & p.83.

¹⁰⁹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.83.

¹¹⁰ Algo que en otro momento Freud encapsularía en su teoría del complejo de Edipo – una idea inspirada, notoriamente, por la obra trágica de Sófocles.

Cuando, con razón, objetamos al estado actual de nuestra cultura lo poco que satisface nuestras demandas de un régimen de vida que propicie la dicha; cuando, mediante una crítica despiadada, nos empeñamos en descubrir las raíces de su imperfección, ejercemos nuestro legítimo derecho y no por ello nos mostramos enemigos de la cultura. Nos es lícito esperar que poco a poco le introduciremos variantes que satisfagan mejor nuestras necesidades y tomen en cuenta aquella crítica.¹¹¹

Independientemente de su aparente desconfianza subyacente por la cultura – estas ideas no representan ningún tipo de avance político en comparación con la visión del Freud liberal-democrático ya discutida; es decir, tratan precisamente de una asunción resignada de la responsabilidad por la imposible plenitud de la sociedad. Por ponerlo en los términos empleados en la sección anterior, tales ideas proponen hacernos a todos *culpables* (de la ausencia del padre, en última instancia). No obstante, su aspecto *crítico* los separa de la democracia liberal. El otro tipo de reproche de Freud mencionado anteriormente que hace Freud ataca *directamente* a la cultura. En tales momentos Freud consigue finalmente desidentificarse en relación con esa última, abandonando a la vez el programa limitado y trágico que se acaba de describir; es además en estos momentos cuando Freud por fin se distancia de la posición liberal-democrática y se deshace decisivamente de su melancolía general (en asuntos culturales). Esto es lo que se propone llamar: *el Freud comunista*.

¹¹¹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.112.

4. El Freud ‘comunista’

Existen pasajes en los que Freud contempla el fin de la cultura. En el que se cita a continuación Freud incluso muestra lo chocante que fue la idea resulta:

Cuando nos ponemos a considerar esta posibilidad, tropezamos con una aseveración tan asombrosa que nos detendremos en ella. Enuncia que gran parte de la culpa por nuestra miseria la tiene lo que se llama nuestra cultura; seríamos muchos más felices si la resignáramos y volviéramos a encontrarnos en condiciones primitivas. Digo que es asombrosa porque, como quiera que se defina el concepto de cultura, es indudable que todo aquello con lo cual intentamos protegernos de la amenaza que acecha desde las fuentes del sufrimiento pertenece, justamente, a esa misma cultura.¹¹²

En la anterior cita la idea del fin de la cultura se plantea de forma provisional. No obstante, en otros momentos Freud acepta la misma posibilidad completa y definitivamente. Dice, por ejemplo: ‘Huelga decir que una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece’ y que:

En cuanto a las restricciones que afectan a determinadas clases de la sociedad, nos topamos con unas constelaciones muy visibles, que por otra parte nunca han sido desconocidas. Cabe esperar que estas clases relegadas envidien a los privilegiados sus prerrogativas y lo hagan todo para librarse de su ‘plus’ de privación. Donde esto no es

¹¹² Cuando Freud se refiere aquí a ‘fuentes del sufrimiento’ piensa simplemente en la fragilidad natural del organismo humano – un factor importante, según él, en el desarrollo cultural. Véase: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.85-6.

posible, se consolidará cierto grado permanente de descontento dentro de esa cultura, que puede llevar a peligrosas rebeliones.¹¹³

En el mismo sentido, concluye en otro momento que: ‘la cultura se comporta respecto de la sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo. La angustia ante una eventual rebelión de los oprimidos impulsa a adoptar severas medidas preventivas’ (donde la sexualidad debe entenderse, de nuevo, como referencia sinecdótica a las pulsiones en general).¹¹⁴ Por último, puede mencionarse al Freud que en un momento dado habla – en tono tanto revolucionario como epistemológico - de: ‘la íntima trabazón de todas nuestras instituciones culturales y la dificultad de modificar un fragmento de ellas sin mirar por el conjunto.’¹¹⁵

De hecho, es cierto que Freud ya había aceptado *en un plano teórico* la posibilidad – incluso la necesidad – de cambios fundamentales esporádicos en la historia de la humanidad. Esto es de gran interés, ya que puede decirse que la posibilidad misma de cambios de ese tipo se excluye a menudo de los discursos de autores ‘conservadores’. Tal aceptación freudiana se observe en el siguiente comentario que retoma el hilo de la historia de la horda primordial:

Admitamos ahora como un hecho que tampoco en el ulterior desarrollo de las religiones se extinguieron nunca los dos factores pulsionantes, la conciencia de culpa del hijo varón y su desafío. Cada intento de solucionar el problema religioso, cada variedad de la reconciliación entre esos dos poderes anímicos en pugna, caduca poco a

¹¹³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.12.

¹¹⁴ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.102.

¹¹⁵ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. IX, p.175.

poco, probablemente bajo el influjo combinado de eventos históricos, alteraciones culturales y cambios psíquicos internos.¹¹⁶

Se ve así también cómo, según Freud, cualquier ‘revolución política’ histórica constituye efectivamente el ‘eco’ de la revolución original (a la que hemos identificado con el asesinato del padre). En otro momento, además, Freud reconoce el poder revolucionario de las masas (aunque lo haga con tristeza, desde su punto de vista ‘normal’). Dice: ‘el individuo, al entrar en la masa, queda sometido a condiciones que le permiten echar por tierra las represiones de sus mociones pulsionales inconscientes.’¹¹⁷ Asimismo, cita las estrategias que emplean ocasionalmente las clases dominantes para aliviar la presión del inevitable impulso revolucionario. Se refiere en este sentido a la Saturnalia romana – un festival en el que la gente corriente intercambiaba roles momentáneamente con los líderes.¹¹⁸ Por último, en algunos momentos Freud establece una conexión entre los movimientos políticos ‘anti-sociales’ y la práctica psicoanalítica en sí misma. Afirma por ejemplo que: ‘En (el psicoanálisis) se contienen bastantes factores revolucionarios para garantizar que no se pondrán luego del lado de la reacción y la opresión’ y – hablando del papel del psicoanálisis en la sociedad - dice: ‘La sociedad...No puede menos que ofrecernos resistencia, pues nuestra conducta es crítica hacia ella’.¹¹⁹ Podría añadirse, además, que son estas reflexiones las que diferencian absolutamente a Freud de Hobbes, que, por su parte, dice:

¹¹⁶ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XIII, p.153.

¹¹⁷ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.71.

¹¹⁸ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XVIII, p.124.

¹¹⁹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXII, p.140; Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XI, p.139. Aunque la contradicción entre el último comentario y el comentario previo de Freud, en que el psicoanálisis se ve como *serviente* de la cultura, presenta otro ejemplo de la ambivalencia provisional de Freud.

Por lo que respecta a ganar, por cualquier medio, la segura y perpetua felicidad del cielo, dicha pretensión es frívola; no hay sino un camino imaginable para ello, y éste no consiste en quebrantar, sino en cumplir lo pactado.

Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión; porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforma a la razón, no puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y porque al ganarla en esa forma se enseña a otros a hacer lo propio. Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida; es, por tanto, una ley de la naturaleza.¹²⁰

Ésta es una posición que – se ha demostrado – el Freud anti-social nunca hubiera aceptado. Pero, si bien es cierto que Freud tiene en ocasiones pensamientos radicales – incluso revolucionarios - de este tipo, ¿cuál era entonces su actitud con respecto a los revolucionarios políticos ‘oficiales’ de su tiempo? Es decir, ¿qué opinaba de *los comunistas marxianos*? Se ha señalado que a pesar de su ambivalencia general – Freud sentía, por ejemplo, una cierta simpatía por la revolución rusa. En otro pasaje sobre el marxismo y los comunistas rusos además comenta: ‘páreceme también indudable que un cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad aportaría aquí más socorro que cualquier mandamiento ético; empero, en los socialistas, esta intelección es enturbiada por un nuevo equívoco idealista acerca de la naturaleza humana, y así pierde su valor de aplicación.’¹²¹ Esta breve cita es decisiva y condensa varios ingredientes importantes.

Por un lado, Freud coincide con los marxistas en que la moralidad contemporánea es contradictoria, hipócrita y, por eso, secundaria con respecto a cualquier intento de cambiar la

¹²⁰ Thomas Hobbes, *Del Ciudadano y Leviatán*, p.140.

¹²¹ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.138-9.

vida de los seres humanos de forma radical; por el mismo motivo, está de acuerdo en que la respuesta concreta al problema puede encontrarse en la economía política (un campo que probablemente le atrae al Freud científico) – incluso la economía política radical. Por otro lado, sin embargo, Freud cree que los marxistas caen en la trampa de la cultura misma: la de la posibilidad ilusoria de la perfección social. De hecho, esa percepción aparece en otros comentarios de Freud sobre la cultura. Por ejemplo: ‘nos guardamos de refirmar el prejuicio según la cual cultura equivaldría a perfeccionamiento, sería el camino prefijado al ser humano para alcanzar la perfección’ y:

Me he empeñado en apartar de mí el prejuicio entusiasta de que nuestra cultura sería lo más preciosos que poseemos o pudiéramos adquirir, y que su camino nos conduciría necesariamente a alturas de insospechada perfección. Puedo al menos escuchar sin indignarme al crítico que opina que si uno tiene presentes las metas de la aspiración cultural y los medios que emplea, debería llegar a la conclusión de que no merecen la fatiga que cuestan y su resultado sólo puede ser un estado insoportable para el individuo.¹²²

(la cual proporciona también otro ejemplo del Freud que está dispuesto a aceptar el fin de la cultura). ¿Qué convierte a este conjunto de ideas en algo tan importante? Precisamente *el conjunto*, es decir, la *combinación* de tales ideas. Esta respuesta es, entre otros, muy poco convencional. Podemos sostener que en Freud encontramos uno de los ejemplos más tempranos de yuxtaponer una crítica radical de la estructura cultural (incluyendo incluso la estructura de clases) y un anti-utopianismo riguroso (que en particular le prohíbe proponer cualquier tipo de modelo social alternativo). Esta yuxtaposición se refleja claramente en el

¹²² Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.95 & p.139-40.

siguiente comentario de Freud sobre los sucesos contemporáneos en Rusia (un comentario que surge en su discusión sobre su propio concepto del ‘narcisismo de las pequeñas diferencias’): ‘parece explicable que el ensayo de instituir en Rusia una cultura comunista nueva halle su respaldo psicológico en la persecución al burgués. Uno no puede menos que preguntarse, con preocupación, qué harán los soviets después que hayan liquidado a sus burgueses.’¹²³ Aunque hoy en día esta afirmación se interpretaría como ‘liberal’, en el contexto de una visión radicalmente anti-cultura, debe interpretarse de otra manera.

¿Podría decirse, por el contrario, que la posición del nuevo Freud corresponde a la que tradicionalmente se denominaba *comunismo revolucionario*? Después de todo, ellos también dieron prioridad absoluta al momento de crítica sobre el momento de fundar un nuevo orden social. Sin embargo, ni siquiera el comunismo revolucionario (el Trotskismo, por ejemplo, o el Maoísmo) sería lo suficientemente radical para el nuevo Freud, ya que muy posiblemente ellos también hayan caído eventualmente en la misma ilusión que los demás comunistas – es decir, en la de querer encontrar el modelo social perfecto. La misma conclusión se aplicaría al *anarquismo*. Aunque los anarquistas comparten con (un cierto) Freud una posición radicalmente anti-cultura (o ‘anti-social’), hay que recordar, de nuevo, que – por motivos estrictamente teóricos (el efecto subversivo de la pulsión de muerte irreductible, por ejemplo) - Freud no aceptaría la idealización de ningún elemento social; y aunque los anarquistas no idealizan obviamente la sociedad *como conjunto*, han tendido tradicionalmente a idealizar las capacidades intrínsecas del ser humano (que, desde el punto de vista teórico de Freud, debe considerarse precisamente como ‘elemento social’). Llegamos a la conclusión inexorable – pero sorprendente - de que el nuevo Freud es aún más radical (al menos, en un sentido *teórico*) que el movimiento comunista tradicional. Pero, ¿no es cierto que Freud

¹²³ Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. XXI, p.111.

efectivamente propone un ideal (aunque sea negativo) en su inyunción previa de ‘volver a condiciones primitivas’ - por no mencionar la referencia anterior al momento en el que las masas se zafan de las cadenas de opresión y acaban volviendo a su estado ‘animal’? Cabe mencionar la posibilidad de que éstos sean nuevos ejemplos de la ambivalencia de Freud que se ha discutido extensamente. Es probablemente necesario mencionar asimismo la *improbabilidad real* – desde el punto de vista de la teoría freudiana, que enfatiza la inevitabilidad histórica del desarrollo cultural – del retorno a condiciones primitivas. Por eso tal opción no debería considerarse una propuesta seria de su obra. Por otro lado, de entender la palabra ‘volver’ como *reconocer algo que previamente estaba reprimido*, parece aún posible convertir la idea en una representación figurativa de la desidentificación con la sociedad que se ha descrito en la última sección y en este.

Por último, conviene mencionar el riesgo de *cinismo* implícito en criticar la cultura sin querer reemplazarla. Cabe incluso reconocer que éste está presente ocasionalmente en el discurso de Freud (en la ‘irresponsabilidad’ de algunos de los comentarios previamente citados, por ejemplo). Sin embargo, el cinismo parece una posibilidad omnipresente en la política radical, puesto que en ella, la distancia subjetiva con respecto a lo que *es* (en el plano social) puede tener varios resultados. Pero si aceptamos que hay en Freud un cierto ‘cinismo’, es posible entonces que en ese mismo momento debamos aceptar las posibilidades políticamente radicales de su proyecto. Explicadas ahora todas las posibilidades políticas que parecen hallarse en Freud, es hora de considerar el ‘refinamiento’ de estas posibilidades que hace Jacques Lacan.

2. Lacan y la política

La sociedad es:

	<u>Necesaria</u>	<u>Contingente</u>
<u>Buena</u>	Conservador	Liberal-democrático
<u>Mala</u>	Comunista	Radical-democrático

¿No es extraño considerar una conjunción posible entre el pensamiento de Jacques Lacan y la política, puesto que hay momentos en los que aquél se muestra explícitamente anti-político?

¿En qué sentido ‘anti-político’? Un buen ejemplo es el siguiente comentario:

la idea de que el saber puede constituir una totalidad es, si puede decirse así, inmanente a lo político en tanto tal. Esto hace mucho que se sabe. La idea imaginaria del todo, tal como el cuerpo la proporciona, como algo que se sostiene en la buena forma de satisfacción, en lo que, en el límite, constituye una esfera, siempre fue utilizada en política, por el partido de los predicadores políticos. ¿Puede haber algo

más bello, pero también menos abierto? ¿Puede haber algo más parecido a la clausura de la satisfacción?

Si contra algo debemos luchar cada vez que tropezamos con lo que forma un nudo en el trabajo del que se trata, el de la puesta a la luz del día por la vía del inconsciente, es contra la colusión de esta imagen con la idea de satisfacción. Este es el obstáculo, el límite, o mejor dicho, el engorro que hace que no atinemos y que nos quedemos encallados.¹

Dicho de otra manera, la política tiene que ver con una fantasía consoladora de plenitud, y así obstaculiza la clase de trabajo con el inconsciente heterogéneo que el psicoanálisis implica (y cuyo representante es el mismo Lacan). No obstante, parece que puede encontrarse más de una opinión de la política en Lacan. En otro momento, por ejemplo, dice:

si Freud escribió en algún momento que “la anatomía es el destino”, quizá haya un momento, cuando la gente eche la vista atrás a la fundada percepción de lo que Freud descubrió para nosotros, en el que se diría – ni siquiera estoy diciendo “la política es el inconsciente” – pero, simplemente, *¡el inconsciente es la política!*

Quiero decir que lo que hace a los hombres estar juntos, o lo que se opone a ellos, debe precisamente justificarse por aquello cuya lógica estamos intentando articular en este momento.²

‘El inconsciente es la política’: pero entonces, ¿sería difícil que uno obstaculiza al otro! ¿Cómo reconciliar, entonces, estos dos Lacan? En este capítulo se concluirá que al fin y al

¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, (Buenos Aires, Paídos), 1992, p.31.

² Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan XIV: The Logic of Phantasy* [Traductor Cormac Gallagher, de manuscritos franceses no editados], (Eastbourne: Anthony Rowe), día del seminario 10/05/67. Traducción del autor.

cabo no es posible hacerlo. No obstante, también se explorarán aquí varios aspectos de las dos posiciones, así preparando el terreno para la segunda parte de la tesis, en la que se mostrará como los pensadores post-lacanianos han incorporado o no estos aspectos en sus proyectos. Antes de abarcar esta exploración de Lacan y la política, sin embargo, algo debería comentarse sobre las fuentes que van a emplearse.

Lacan escribió rara vez. Hay un solo volumen de sus escritos importantes (que se llama, lógicamente, *Escritos*). Estos escritos, además, tienen un estilo muy inusual. Son por turnos opacos y juguetones. Quizás es por eso que el mismo Lacan concluyó que al fin y al cabo los *Escritos* fueron: ‘ilegibles’.³ ¿Por qué escribió de esta manera? Un comentario de Louis Althusser (el filósofo francés, que era contemporáneo y simpatizante parcial de Lacan), sobre los seminarios de Lacan, es pertinente aquí: ‘teniendo que enseñar la teoría del inconsciente a médicos, analistas o analizantes, Lacan les da, en la retórica de su discurso, el equivalente mimado del lenguaje del inconsciente, el cual, como todos saben, es en su última esencia, “Witz”, juego de palabras, o metáfora’.⁴ En síntesis, la opacidad del discurso de Lacan es el resultado del hecho de que intenta replicar el discurso del inconsciente. Podría mencionarse aquí el efecto que la asociación temprana entre Lacan y el movimiento surrealista en Francia – otro ejemplo del intento intelectual de dar expresión al inconsciente – ha tenido en el estilo literario de él.⁵ Se nota, por ejemplo, un claro ‘aire de familia’ entre los escritos de Lacan y los de André Breton - una de las figuras claves del movimiento surrealista.⁶ Representativo del humor surrealista de Lacan en este sentido es el momento en el que describe el volumen de sus escritos, utilizando un neologismo suyo, como una ‘poubellication’; ‘poubelle’

³ Jacques Lacan, *Mi Enseñanza*, (Buenos Aires: Paídos), 2007, p.82.

⁴ Citado en Jean-Michel Rabaté, *Lacan literario – La experiencia de la letra*, (Buenos Aires: Siglo XXI), 2007, p.44.

⁵ Sobre Lacan y el movimiento surrealista, véase: Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, (London: Polity), 1997.

⁶ Compara los escritos de Lacan con, por ejemplo, el primer manifiesto surrealista.

significa *váter*, en español.⁷ A pesar de las limitaciones que hasta el mismo Lacan vio en el libro, sin embargo, *Escritos* sigue siendo un documento importante y así se citará reiteradas veces en este capítulo. Dadas la escasez y la complejidad de los escritos de Lacan, sin embargo, es bueno que también tengamos acceso (aunque sea limitado) a las transcripciones de su seminario oficial, que dio entre los años 1951 y 1980. Hay que mencionar que – que nosotros sepamos - estos son (con un par de excepciones) documentos que Lacan realmente no esperaba publicar. Además, ellos también tienen sus peculiaridades (¡en parte porque Lacan hablaba un poco como escribía!). No obstante, proporcionan una contextualización importante a los *Escritos*. La única complicación es la de que el programa de publicar estos 26 libros (el número aproximado de las transcripciones existentes) todavía no está completado. Existen varios seminarios publicados, sin embargo, que se citarán en lo siguiente, por ejemplo: libros 1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 11, 17, 20. También se citarán en varios momentos los comentaristas sobre Lacan y, más rara vez, los relativamente pocos que han escrito sobre Lacan y la política.

En el primer capítulo se sacó de la obra de Freud una distinción política cuádrupla: conservador, liberal-democrático, radical-democrático y comunista. Una de las cuestiones claves en este segundo capítulo es la de dónde Lacan puede situarse con respecto a estas posiciones teórico-políticas. También se acordará, sin embargo, de que en el primer capítulo se afirmó que estas cuatro opciones representan maneras distintas de relacionarse con una cierta ‘ontología psicoanalítica’ (es decir - en primer lugar - la ‘ontología freudiana’). Primero cabe preguntarse, entonces: ¿cuál es la posición de Lacan con respecto a la cuestión de la ontología? A diferencia de Freud, Lacan hablaba explícitamente de lo que Aristóteles llamó ‘primera filosofía’: la ontología (es decir, la ciencia del ‘ser-en-tanto-que-ser’). Incluso

⁷ Por ejemplo: Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: Aun 1972-1973*, (Buenos Aires, Paídos), 1989, p.37.

llegó a afirmar (aunque el comentario parezca ligeramente irónico) que tenía su *propia* ontología. Dice: ‘Esto me brinda la ocasión de responder a alguien que, por supuesto, tengo mi ontología - ¿por qué no? – como cualquiera la tiene, ingenua o elaborada. Pero, ciertamente, lo que intento esbozar en mi discurso – el cual, si bien reinterpreta a Freud, está de todos modos esencialmente centrado en la particularidad de la experiencia que él traza – no pretende abarcar todo el campo de la experiencia.’⁸ ¿En qué consiste pues la ontología lacaniana? Y, ¿cómo se distingue del tipo de ontología que pretende: ‘abarcar todo el campo de la experiencia’?

1. Lacan y la ontología

1.1 ‘Ontología’

Es el ensayo ‘El estado del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia analítica’ en el que se encuentra la primera referencia lacaniana directa a la ontología. Ahí afirma Lacan que el momento en el que un niño se reconoce en el espejo corresponde a: ‘una estructura ontológica del mundo humano’.⁹ ¿En qué sentido? Explica:

Este desarrollo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo: el *estado del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su

⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, (Buenos Aires, Paidós), 1987, p.80. Uno supone que el ‘alguien’ en cuestión es Jacques-Alain Miller, el yerno de Lacan, que – según la versión publicada del seminario – había hecho la pregunta durante una de las sesiones anteriores. Véase: Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.37 y, también, p.140.

⁹ Jacques Lacan, *Escritos I*, (Buenos Aires: Siglo XXI), 2003, p.87.

totalidad – y la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental.¹⁰

Pues el ‘ser’ de un sujeto empieza, según Lacan, en el momento en el que llega a experimentar su mundo como *unidad* – una unidad que efectivamente se representa por primera vez en la forma aparentemente repleta (pero en verdad ‘alienadora’) de la imagen especular del cuerpo. En realidad, Lacan ya había anunciado la asociación del ser del sujeto con la unidad especular, en un artículo que escribió sobre ‘los complejos familiares’, antes del ensayo sobre el estado del espejo. En el artículo más temprano, durante una discusión de ‘el complejo del destete’ (en el que, según Lacan, un sentido de plenitud posiblemente prenatal – que se pierde en la fase inicial de la fragmentación corporal del bebe, mencionada en la última cita – pretende reconstruirse en la imagen aparentemente unificada en el espejo) y bajo el título de ‘*La nostalgia del todo*’, dice:

La saturación del complejo funda el sentimiento materno; su sublimación contribuye al sentimiento familiar; su liquidación deja huellas en las que es posible reconocerlo; esta estructura de la imago permanece en la base de los procesos mentales que la han modificado. Si pretendiésemos definirla en la forma más abstracta en la que se la observa, la caracterizaríamos del siguiente modo: una asimilación perfecta de la totalidad al ser. Bajo esta fórmula de aspecto algo filosófico, se reconocerá una nostalgia de la humanidad: ilusión metafísica de la armonía universal, abismo místico de la fusión afectiva, utopía social de una tutela totalitaria. Formas todas de la

¹⁰ Jacques Lacan, *Escritos I*, p.90.

búsqueda del paraíso perdido anterior al nacimiento y de la más oscura aspiración de la muerte.¹¹

Aparte de asimilar el ser con una totalidad y de mostrar - en particular en la frase ‘esta fórmula de aspecto algo filosófico’ - la auto-consciencia duradera de Lacan con respecto a la cuestión ontológica (‘primera filosofía’, como se dijo anteriormente), esta cita también es interesante porque incluye un par de especificaciones socio-políticas, en concreto la descripción de ‘tutela totalitaria’. Luego se volverá sobre este punto.

Como se acordará, la unidad ‘imaginaria’ que acaba de describirse es algo que *un cierto* Lacan asocia con la política y podría deducirse de esto que los últimos comentarios constituyen una *crítica* de la ontología. Las referencias al totalitarismo por ejemplo, o a la alienación, refuerzan esta idea. Cuando Lacan afirmó – como ya se ha apuntado - que tenía su propia ontología, entonces, ¿tal afirmación puede considerarse consistente con la visión crítica de la ontología que acaba de describirse? Después de todo, las últimas descripciones surgieron durante los años 30 o 40, mientras que Lacan hizo el comentario sobre su propia ontología mucho más tarde - durante el seminario de 1964. ¿Había un cambio de enfoque en Lacan en los años de intervalo? ¿El Lacan originalmente anti-filosófico - es decir, crítico con respecto a la ontología (una posición normal entre los freudianos de las primeras décadas del siglo XX, que querían mostrar la primacía del inconsciente sobre la ‘razón humana’ y sus productos teóricos diversos) - se volvió filosófico al final? Para poder responder, es necesario considerar en más detalle la posición del Lacan maduro - la del seminario de 1964, por ejemplo. El seminario de ese año es especialmente útil porque se presentó en un nuevo lugar – el prestigioso École Normale Supérieure -, después de su expulsión de su hogar anterior

¹¹ Jacques Lacan, *La familia*, (Buenos Aires: Argonauta), 1987, p.43.

(L'Hôpital Saint Anne), y Lacan aprovechó el nuevo contexto – y el hecho de encontrar una audiencia que, uno supone, fue parcialmente nueva - para resumir aspectos de sus investigaciones hasta entonces.

El título original del seminario mencionado fue ‘Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis’ (que muestra de nuevo su carácter divulgativo; el seminario que Lacan tenía previsto para el mismo año en Sainte-Anne, que estaba cancelado, tenía otro título y tema: se hubiera llamado ‘De los nombres del padre’). Uno de los cuatro conceptos fue lo del *inconsciente* – lógicamente, puesto su estatuto fundador en el campo psicoanalítico. ¿Cómo lo enmarca Lacan? Lo asimila a un fenómeno que él llama la *hiancia*. ¿Por qué ‘hiancia’? Lacan cree que el inconsciente no puede observarse en su estado puro, sino de manera fragmentaria. Más específicamente, cree que los efectos del inconsciente no se ven de forma constante, sino en momentos excepcionales. Lacan utiliza la palabra ‘hiancia’ para describir un encuentro de este tipo, es decir, una apertura inesperada, dentro de un orden supuestamente repleto. Para explicar la forma *concreta* que tienen estas hiancias, además, hace referencia a la materia clásica del campo psicoanalítico, citando, por ejemplo, temas centrales de los tres primeros libros famosos de Freud: ‘¿Qué es lo que impresiona, de entrada, en el sueño, en el acto fallido, en la agudeza? El aspecto de tropiezo bajo el cual se presentan. Tropiezo, falla, fisura. En una frase pronunciada, escrita, algo viene a tropezar. Estos fenómenos operan como un imán sobre Freud, y allí va a buscar el inconsciente.’¹² Luego Lacan hará una especificación al tema de la hiancia. Dice: ‘la hiancia del inconsciente es *pre-ontológica*’.¹³ ¿Cómo debe interpretarse este comentario?

¹² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.32.

¹³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.38.

Ambiguamente. Primero, debe reconocerse que la idea de que el inconsciente sea pre-ontológico es consistente con la crítica de la ontología que se encuentra en el Lacan temprano. Es decir, si para un cierto Lacan la ontología describe el auto-engaño del sujeto – la característica definitoria de ‘lo imaginario’, que surge en el estado del espejo –, es lógico que – como psicoanalista – aquél quiera instaurar una separación entre la ontología y el concepto del inconsciente, porque es imperativo que el último – siendo, como se ha dicho, uno de los conceptos centrales (si no *el* concepto central) del campo psicoanalítico – se inmuniza de la acusación de engaño. Pero por otro lado, si es cierto que existe otro Lacan que ve algo rescatable en la ontología – como su afirmación de que tiene su propia versión de ella parece sugerir –, resultaría extraño verle a él *relegándola*, de nuevo, de esta manera (es decir, por otorgarle a ella un estatuto secundario con respecto al inconsciente). Por ahora, entonces, el último comentario – que la hiancia del inconsciente sea pre-ontológico – no proporciona una respuesta a la pregunta sobre un posible cambio de énfasis teórico en Lacan. Sí que lo es, sin embargo, si se lee el comentario en conjunción con otro que hizo en el mismo seminario, y justo antes del citado. Había dicho lo siguiente: ‘está en juego una función ontológica en esa hiancia, con la cual he creído necesario introducir la función del inconsciente, por pensar que le es esencial.’¹⁴ A primera vista, este comentario parece antinómico, porque sugiere que, en vez de ser pre-ontológico, el inconsciente es más bien un elemento *ontológico*. Parece pues que una buena manera de interpretar la segunda cita sería que subraye la necesidad de separar la hiancia en la que *se presenta* el inconsciente, del inconsciente *en sí*. Una manera de armonizar los últimos dos comentarios, es decir, es si se aplica la palabra ‘ontología’ al primero de los dos elementos descritos (lo de la *hiancia*) y la palabra ‘pre-ontológico’ al segundo (el inconsciente como tal). ¿Por qué es relevante esta distinción?

¹⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.37.

Que el inconsciente en sí sea pre-ontológico significa que sea anterior a cualquier ciencia o pensamiento sistemático, hasta el tipo que usualmente se considera el más ‘fundamental’. Lo importante de distinguirlo de la *hiancia* en la que *se presenta*, entonces, es que la última es efectivamente capaz de elevar el inconsciente impensable al nivel de la pensabilidad científica – es decir, al nivel de la *ontología*. ¿Cómo la hiancia cumple con este deber? Lo hace por facilitar un pensamiento de la hiancia *en tanto que hiancia*. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que cuando el inconsciente surge en una hiancia, permite establecerse una relación – o una *falta específica* de relación, que no obstante puede ser interpretable - entre la última y lo que ella interrumpe. Pero, ¿qué es lo que una hiancia interrumpe? Ya se ha mencionado. Es *la coherencia aparente – el Uno, efectivamente - de la forma de la subjetividad que se ha heredado del estado del espejo*. El siguiente comentario de Lacan lo reafirma (aunque sustituye, temporalmente, la palabra ‘discontinuidad’ para la de ‘hiancia’):

La discontinuidad es, pues, la forma esencial en que se nos aparece en primer lugar el inconsciente como fenómeno – la discontinuidad en la que algo se manifiesta como vacilación. Ahora bien, si esta discontinuidad tiene ese carácter absoluto, inaugural, en el camino que tomó el descubrimiento de Freud, ¿habremos de colocarla – como después tendieron a hacerlo los analistas – sobre el telón de fondo de una totalidad?

¿Es el *uno* anterior a la discontinuidad? No lo creo, y todo lo que he enseñado estos años tendía a cambiar el rumbo de esta exigencia de un *uno* cerrado, espejismo al que se aferra la referencia a un psiquismo de envoltura, suerte de doble del organismo donde residiría esa falsa unidad. Me concederán que el *uno* que la

experiencia del inconsciente introduce es el *uno* de la ranura, del rasgo, de la ruptura.¹⁵

Esta cita también subraya la complejidad de la relación (o falta de relación) entre el Uno y la hiancia. ¿Cómo debe interpretarse el genitivo ‘de’ en la frase de Lacan ‘el *uno* de la ranura’, por ejemplo? Se volverá pronto sobre tales asuntos importantes.

Puede concluirse que para Lacan la ontología es un fenómeno *ambiguo*. Es decir, por un lado el término evoca el Uno y por otro evoca la hiancia que lo descentra (producto, en su turno, del reino pre-ontológico del inconsciente). Esta conclusión refleja la de Jorge Alemán, que también ha considerado el tema de Lacan y la ontología en su libro *Para una izquierda lacaniana*. Dice Alemán: ‘si bien se trata de un proyecto de “ontología”, es siempre una ontología agujereada, fallida, establecida contingentemente con respecto a un real imposible de capturar’ (donde el término ‘un real’ corresponde al inconsciente entendido como se ha descrito antes).¹⁶ La ambigüedad mencionada se replica en la respuesta a la pregunta que se planteó anteriormente, sobre un posible cambio de énfasis teórico en Lacan. Puesto, es decir, que el Uno es un elemento teórico constante por lo largo de la obra de Lacan, mientras que la descompleción constitutiva de este Uno sólo se teoriza con máxima profundidad en su fase madura, puede concluirse que hay en parte una continuidad en la teoría de Lacan, y en parte una discontinuidad. Quizás la frase ‘estos años’, que se encontró en la última cita de él, indica este cambio parcial. La referencia ahí al ‘espejismo’ del imaginario, además, recuerda uno de que dicho cambio corresponde al movimiento entre el interés especial de Lacan por el registro imaginario - en los primeros libros del seminario, por ejemplo -, que describe la identificación del bebe con la imagen en el espejo, y su interés por el registro simbólico, que

¹⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.33.

¹⁶ Alemán, Jorge, *Para una izquierda lacaniana... - Intervenciones y textos*, (Buenos Aires: Grama), 2009, p.14.

crecía durante los 1960 (por no mencionar la obsesión que tuvo en sus años finales con el tercer de los registros fundamentales del campo psicoanalítico que identifica, a saber, *lo real*). Podría añadirse aquí que la categoría del simbólico en Lacan incorpora una teoría del lenguaje que se deriva del movimiento estructuralista en Francia, una teoría que - especialmente en el caso de Lacan - también se basaba en el concepto de una estructura descompletada por un elemento heterogéneo.¹⁷ Todo lo que se ha dicho hasta ahora, sin embargo, probablemente no constituye más que una introducción al tema de la ontología en Lacan. No obstante, el argumento anterior ha permitido plantear una pregunta que podrá ayudar con lo que queda de la discusión, una pregunta que ya se ha enunciado: *¿cuál es el estatuto de la relación (o falta de relación) entre el reino ontológico y el reino pre-ontológico, como se han descrito aquí?* Esta pregunta debe empezar a responderse ahora.

Primero debe introducirse, aquí, otro momento del libro 11 del seminario, momento en el que Lacan empieza a utilizar el término ‘óntico’, del que toma prestado del filósofo alemán Martin Heidegger, teórico moderno preeminente de la ontología. ¿Qué significaba la palabra ‘óntico’ para Heidegger? Distinguiéndola de la ontología, comenta que: ‘El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas.’¹⁸ Dicho de otra manera, para Heidegger la palabra ‘óntico’ describe una especie de averiguación científica sobre las entidades. Podría mencionarse que la dimensión de preguntar que tiene el ser fundamental, según Heidegger, abre un claro vínculo posible entre el psicoanálisis y la ontología. Como ha comentado José-Miguel Marinas: ‘El psicoanálisis...(e)s el

¹⁷ Este ‘estructuralismo de la excepción’ es lo que Bruce Fink ha llamado el ‘estructuralismo gödeliano’ de Lacan, según el cual: ‘cada sistema se encuentra descompletado por la alteridad o heterogeneidad que contiene’; Bruce Fink, *The Lacanian Subject – Between Language and Jouissance*, (Princeton: P.U.P.), 1997, p.xiv, traducción del autor. El matemático Kurt Gödel, por si fuera importante, era el que intentó mostrar que cualquier sistema lógico formal que sea consistente no puede ser completo a la vez.

¹⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, (México D.F.: Fondo de cultura económica), 2008, p.20.

enfrentamiento con las preguntas básicas para las que no hay fórmula previa.’¹⁹ Volviendo a la palabra ‘óntico’, sin embargo, podría preguntarse, ¿en qué sentido Lacan utiliza la palabra? Dice: ‘Lo óntico, en la función del inconsciente, es la ranura por donde ese algo, cuya aventura en nuestro campo parece tan corta, sale a la luz un instante, solo un instante, porque el segundo tiempo, que es de cierra, da a esta captación un aspecto evanescente.’²⁰ Este comentario es interesante en primer lugar porque constituye una redescrición de la hiancia de que se ha hablado anteriormente, y como es cierto que para Lacan – tanto como para Heidegger – pensar y teorizar las condiciones del objeto óntico representa una tarea ontológica, la cita subraya que cuando se habla de la hiancia en Lacan, se habla en parte de *la ontología*. La dimensión ‘estructuralista’ de esta ‘ontología lacaniana’ – de la que ya se ha hablado –, además, se enfatiza en el siguiente comentario, que también trata con lo óntico: ‘Así pues, ónticamente, el inconsciente es lo evasivo, pero logramos circunscribirlo en una estructura, una estructura temporal, de la que bien puede decirse que, hasta ahora, nunca había sido articulada como tal.’²¹ Lo más urgente de la palabra ‘óntico’, sin embargo, es que crea la posibilidad de un puente entre la ontología de Lacan y la filosofía de otro ‘fenomenólogo’ (aparte de Heidegger): el pensador francés Emmanuel Levinas. Levinas es importante aquí porque piensa la relación entre lo ontológico y (lo que Lacan podría llamar) lo ‘pre-ontológico’ de una manera bastante específica.

Considera el siguiente comentario suyo, de la obra maestra de Levinas, *Totalidad e Infinito*:

la teoría, como respecto de la exterioridad, esboza otra estructura esencial de la metafísica. Tiene la preocupación crítica en su inteligencia del ser u ontología.

¹⁹ José-Miguel Marinas, *La ciudad y el esfinge: contexto ético del psicoanálisis*, (Madrid: Síntesis), 2004, p.25.

²⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.39.

²¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.40.

Descubre el dogmatismo y la arbitraria ingenuidad de su espontaneidad y cuestiona la libertad del ejercicio ontológico. Busca entonces ejercerlo de tal modo que se remonta, en todo momento, al origen del dogmatismo arbitrario de este libre ejercicio. Lo que llevaría a una regresión al infinito, si este remontarse tuviera que seguir siendo una marcha ontológica, un ejercicio de la libertad, una teoría. De modo que su intención crítica lo lleva más allá de la teoría y de la ontología: la crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo. Un cuestionamiento del Mismo – que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo – se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro – su irreductibilidad al Yo – a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede el dogmatismo, la metafísica precede la ontología.²²

Las resonancias aquí con aspectos del pensamiento de Lacan son claras. Hay una crítica del egoísmo identitario (lo que – según Lacan – se introduce durante el estado del espejo) y una relativización acompañante de la ontología. Lo que la última cita de Levinas ha añadido al cuadro es el término *ética*, que se usa para describir un contacto con ‘el Otro’ desde el punto de vista de ‘el mismo’ (la imagen del cuerpo como unidad, por ponerlo en los términos de Lacan). No obstante, el concepto de la onticidad en Lacan incluso corresponde con la teoría de Levinas a *este* nivel. Dice, por ejemplo: ‘El status del inconsciente, tan frágil en el plano

²² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito – Ensayo sobre la exterioridad*, (Salamanca: Ediciones Sígueme), 2002, p.66-7.

óntico, como se los he indicado, es ético' y: 'el status del inconsciente es ético, y no óntico'.²³

¿Con esto se ha resuelto, entonces, la cuestión clave de la relación (o falta de relación) en Lacan entre lo ontológico y lo pre-ontológico? ¿Se trata – como en Levinas – de una inconmensurabilidad irreductible?, ¿de una trascendencia del último con respecto al primero?, unas ideas que seguramente se derivan de la teología negativa que tanto ha influido a Levinas (con Dios – aquí llamado 'el Otro' – en el papel del límite absoluto de las capacidades conceptuales del ser humano).

Es cierto que hay un elemento de negatividad constitutiva – de pura exclusividad, es decir – en la teoría de Lacan. El término 'la falta' (*la manque*), que utiliza frecuentemente y que considera un factor central en la vida de los seres humanos, lo evoca. Es en este sentido, por ejemplo, que el autor lacaniano Yannis Stavrakakis ha hablado (en una iteración ligeramente distinta de la palabra ontología) de: 'el estatuto ontológico de la falta y la negatividad' en Lacan.²⁴ Debe reconocerse, sin embargo, que la vía levinasiana no es la única para pensar la relación (o falta de relación) entre lo ontológico y lo pre-ontológico en Lacan; también hay otra, que, en vez de basarse en la negatividad, se basa en su contrario: la *afirmatividad*. ¿En qué sentido 'afirmatividad'? Los siguientes comentarios de Lacan, que son contemporáneos con las últimas reflexiones sobre la ontología, dan una idea. En un momento dado, por ejemplo, habla de la hiancia (del inconsciente) como: 'lo *no realizado*', añadiendo: 'el inconsciente...no es ni ser ni no-ser, es no-realizado'.²⁵ En el mismo sentido, dice: 'La

²³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.41 & p.42. Para una discusión muy completa del tema de la ética en Lacan, su conexión con la política y la cuestión de los paralelos entre Lacan y Levinas (entre otros autores), véase: José-Miguel Marinas, *Ética de lo inconsciente – sobre comunidad y psicoanálisis*, (Madrid: Biblioteca Nueva), 2014, sobre todo el quinto capítulo.

²⁴ Lars Tønder y Lasse Thomassen (Editores), *Radical democracy: Politics between abundance and lack* (Manchester: M.U.P.), 2005, p.187. Traducción del autor.

²⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.30, p.38.

ruptura, la ranura, el rasgo ya de la abertura hacen surgir la ausencia'.²⁶ Es defendible que metáforas como la última evocan lo que podría llamarse la dimensión *productiva* – en vez de limitativa – del inconsciente lacaniano. El propio Lacan reconoce esta idea: 'Lo que se produce en esta hiancia, en el sentido pleno del término producirse, se presenta como *el hallazgo*. Así es como la exploración freudiana encuentra primero lo que sucede en el inconsciente'.²⁷ El tema del descubrimiento aquí se relaciona con el momento productivo porque producir algo es también inaugurararlo, y algo inaugural es a la vez algo que tiene que descubrirse. Lacan incluso habla, en un momento dado, de la '*sorpresa*', o captación, que una confrontación con el inconsciente causa.²⁸ Por ejemplo: 'Así, el inconsciente se manifiesta siempre como lo que vacila en un corte del sujeto – de donde vuelve a surgir un hallazgo, que Freud asimila al deseo – deseo que situaremos provisionalmente en la metonimia descarnada del discurso en cuestión en que el sujeto se capta en algún punto inesperado'.²⁹ La palabra 'afirmatividad' se usa, pues, para describir la manera en la que el inconsciente 'excede' el Uno de la subjetividad – en su sentido imaginario –, así produciendo elementos inaugurales.

Debería añadirse aquí – en parte para defender la actitud filosófica – que es probable que Levinas también reconocía dos maneras de pensar la alteridad, una de las que podría resonar con la posición afirmativa que acaba de describirse; se trata de la especie de misticismo que, en las palabras de Ignacio Gárate y José Miguel Marinas, identifica: 'la potencialidad de *lo otro*'.³⁰ Levinas menciona tal posibilidad en el comentario largo que se citó anteriormente (además de en sus comentarios en el mismo texto sobre Heidegger). Dijo por ejemplo que en

²⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.34.

²⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.33.

²⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.33.

²⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.35.

³⁰ Ignacio Gárate y José Miguel Marinas, *Lacan en Español [Breviario de lectura]*, (Madrid: Biblioteca Nueva), 2003, p.64.

un momento dado la teoría tiene la posibilidad de ‘respetar la exterioridad’, una frase que seguramente podría interpretarse como el responder abiertamente a las irrupciones eventuales que el ‘otro’ impone en el ‘mismo’ (y que discrepa con una visión del Otro como ‘exterior’ inalcanzable). No obstante, si es cierto – como la cita de Levinas sugiere – que el estatuto de la ontología (cuanto a la crítica) es indecidible en este sentido, parece ser él mismo que, al fin y al cabo, forcluye esa indecidibilidad, por enfatizar finalmente el carácter puramente trascendente del ‘otro’, mientras que Lacan (por no mencionar Heidegger) la mantiene. ¿En qué sentido? De nuevo, Lacan no parece privilegiar ninguna de las dos opciones que se presentan. Más bien *oscila* entre ellas. En la próxima sección, esta ‘oscilación’ empezará a explorarse en más detalle. Se hará a través de un elemento teórico nuevo, que ahora debe introducirse.

Los primeros en identificar el momento de indecidibilidad ‘ontológica’ en Lacan fueron Deleuze y Guattari, en su famosa crítica radical del campo psicoanalítico que se publicó durante los 1960: *Anti-Edipo*. Dicen: ‘La admirable teoría sobre el deseo de Lacan creemos que tiene dos polos: una con relación al “pequeño objeto-a” como máquina deseante, que define el deseo por una producción real, superando toda idea de necesidad y también de fantasma; otro con relación al “gran Otro” como significante, que reintroduce una cierta idea de carencia.’³¹ Conforme con lo que se argumentará en la próxima sección, puede decirse que, aunque la intuición de Deleuze y Guattari sobre el estatuto ambiguo de la teoría fundamental de Lacan es rotunda, los autores se han equivocado en un detalle. Parecen asociar el concepto lacaniano del *objeto pequeño a* con lo que llaman la ‘producción’ (que en otros momentos llaman ‘afirmación’). Como se verá, sin embargo, parecería mejor afirmar que el ‘*objeto pequeño a*’ es más bien el mismo en el que la ambigüedad teórica en Lacan se

³¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo – Capitalismo y Esquizofrenia*, (Barcelona: Paidós), 1998, p.34.

dramatiza. Es el *locus*, es decir, de la oscilación mencionada entre la negatividad y la afirmatividad (entre otras cosas). Para entender esta oscilación, es necesario considerar el concepto del *objeto pequeño a* - o, como normalmente se llama (por razones que luego se explicarán) *objeto a* - en más detalle y esta será la tarea en la próxima sección. En el camino, se explicarán unos conceptos básicos de Lacan, que se mostrarán importantes en el argumento de la última parte del capítulo (y en el resto de la tesis). Que el *objeto a* pueda considerarse un elemento ontológico se muestra cuando Lacan habla de ello en términos de: ‘nuestra existencia más radical’.³² Podría añadirse que según Bruce Fink – uno de los comentaristas norteamericanos más importantes sobre Lacan -, Lacan consideraba el *objeto a* como su concepto más importante (una propuesta secundada por Hecq en sus reflexiones sobre el libro XVII del seminario de Lacan).³³ Es además uno de sus conceptos más complejos, por no decir, ambiguos - en un momento dado, Lacan lo describe como: ‘un objeto externo a toda definición posible de la objetividad’-, y es probable que haya una conexión entre los últimos dos aspectos – el de su importancia y el de su complejidad.³⁴ No es sorprendente, entonces, que - como apunta Fink - hay literalmente miles de páginas en las que Lacan referencia la idea. Aún más problemático es el hecho de que no existe ningún momento en esas páginas en que la ‘lógica’ del concepto del *objeto a* se explica de manera didáctica. Pues sería posible recopilar una lista (muy larga) de citas de Lacan sobre el *objeto a*, sin producir ninguna hipótesis consistente. En intentar producir hipótesis de este tipo, entonces, será preciso hacer unos cortocircuitos demostrativos; se espera que al hacerlo no se distorsione demasiado el concepto.

³² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, (Buenos Aires, Paídos), 2006, p.365.

³³ Véase: Bruce Fink, *The Lacanian Subject – Between Language and Jouissance*, p.83 y Dominique Hecq, *The Impossible Power of Psychoanalysis*, en Justin Clemens & Russell Grigg (Editores), *Reflections on Seminar XVII*, (London: Duke University Press), 2006, p.222.

³⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.98.

1.2 El *objeto a*: de la falta al exceso

Como se mencionó anteriormente, Lacan creía haber hallado tres registros de importancia fundamental en el campo psicoanalítico: *lo imaginario*, *lo simbólico* y *lo real*. Estas categorías estaban en juego desde el principio de su enseñanza. En el primer libro del seminario, por ejemplo, habla de: ‘La tripartición de lo simbólico, lo imaginario y lo real – categorías elementales sin las cuales nada podemos distinguir en nuestra experiencia’.³⁵ A pesar de la introducción temprana de las tres categorías, sin embargo, Lacan las desarrolla de manera desigual. En los primeros libros del seminario, se ocupa en explorar lo imaginario; luego va teorizando cada vez más lo simbólico y en los últimos libros investiga aspectos de lo real. El desarrollo del concepto del *objeto a* está muy conectado con este énfasis relativo y por eso es conveniente considerarlo desde esta perspectiva.³⁶ Se empezará, pues, con *lo imaginario*.

Tal y como se ha explicado anteriormente, lo imaginario es producto de lo que Lacan llama *el estado del espejo*, en el cual el bebé se identifica con su propia imagen, como intento de superar la discrepancia entre el carácter unificado de dicha imagen y la falta de coherencia que experimenta en su propio cuerpo (el ‘cuerpo fragmentado’). Según Lacan, este proceso es además el que produce el *ego*, que, en este sentido, puede describirse como primer elemento imaginario. Lo innovador e interesante de esta teoría es que supone una separación entre el *ego* y lo que Lacan llama el *sujeto*, entendido como la base de la identificación que produce el *ego*, pero irreductible a ella. Lacan cree además que la oposición entre *ego* y sujeto no puede pensarse desde la teoría clásica – tanto filosófica como la de gran parte de la tradición freudiana –, que había tendido a considerar los dos elementos como sinónimos. La alteridad

³⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro I: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, (Buenos Aires, Paídos), 1986, p.393.

³⁶ Como hace Bruce Fink. Véase: Bruce Fink, *The Lacanian Subject – Between Language and Jouissance*, p.84-92.

del *ego* con respecto al sujeto se formaliza, en Lacan, en el uso de la letra *a* para describirlo, siendo ella la primera letra de la palabra ‘autre’ en francés: *otro* en español. Lacan lo explica de la siguiente manera: ‘La *a* es el otro con minúscula, el otro en tanto que es nuestro semejante y su imagen nos detiene, nos cautiva, nos sostiene, y constituimos a su alrededor ese primer orden de identificaciones que les he definido como la identificación narcisista, que es *m* minúscula, el ego (*moi*).’³⁷ O, más económicamente: ‘(El sujeto) Se ve en *a*, y por eso tiene un ego.’³⁸ La letra normalmente no se traduce del francés porque parece que Lacan no lo favoreció, reforzando así su estatuto algebraico.³⁹ El *a*, entonces, es el origen del término *objeto a*. El momento en que Lacan empezó a hablar más del *objeto a* que del *a*, sin embargo, no es muy marcado, porque había considerado el *ego*, que el *a* presenta algebraicamente, como objeto desde el principio de su enseñanza (lo que refuerza su separación con respecto al sujeto, que forma una parte fundamental de la definición tradicional del objeto).⁴⁰ Volviendo momentáneamente al tema de la ontología, puede concluirse que la primera iteración del concepto del *objeto a* corresponde con la visión de Lacan del ser como plenitud imaginaria, que se describió en la sección anterior. La segunda iteración, sin embargo, producirá otra visión ontológica. ¿De qué manera? La segunda versión del *objeto a* surge del momento en el que lo imaginario se combina con lo *simbólico*. Este momento debe explorarse pues; antes, sin embargo, debería preguntarse en qué consiste lo simbólico lacaniano.

Lo simbólico de Lacan es el reino del *lenguaje*, entendido, en primera instancia, de la misma manera en que se entiende en la lingüística estructural (que se mencionó al principio de este

³⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 5: Las formaciones del inconsciente 1957-1958*, (Buenos Aires, Paídos), 1999, p.319, traducción modificada.

³⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, (Buenos Aires, Paídos), 1986, p.366, traducción modificada.

³⁹ Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, (London: Routledge), 1996, p.124-5.

⁴⁰ En el Segundo libro del seminario, por ejemplo, dice que: ‘Lo que por otro lado nos enseña el análisis es que el ego es una forma fundamental para la constitución de los objetos.’ (Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.366.)

capítulo). Recordamos que Ferdinand de Saussure, el fundador del estructuralismo lingüístico, definió el lenguaje como un sistema de *signos*. También observó que el signo se divide en dos partes - signifiante y significado - y que la relación entre ellas es arbitraria. De la arbitrariedad de las relaciones internas del signo, Saussure sacó la conclusión de que lo que le da ‘valor’ – por utilizar su propia palabra – a un signo es *su diferencia con respecto a otros signos*. Lo que Lacan – siguiendo, según él mismo, ciertos lingüistas post-saussurianos – enfatiza en esta teoría es que el ‘principio de diferencia’ que propone sólo se aplica a la parte signifiante del signo y que de esta manera el significado puede considerarse absolutamente subordinado al signifiante en primer lugar. Por eso la notación formal que Lacan utiliza para presentar el signo es la siguiente:

$$\frac{S}{s}$$

en que la S es el signifiante y la s es el significado. La dominancia inmediata de los signifiantes en un sistema de signos no implica, sin embargo, que aquellos sean capaces de constituir un sistema repleto, porque de esta manera se aniquilaría la división entre signifiante y significado. ¿Qué es lo que constituye, pues, el límite del signifiante? De alguna manera, lo que Lacan hace aquí es volver al significado pero ahora entendido no como la fuente de la significación (como ciertas teorías ‘pre-estructuralistas’ pudieran imaginar) sino como una especie de materialidad bruta, cuyo modo de expresión es lo de interrumpir los procedimientos del signifiante, así obligándole a desplazarse, una y otra vez.⁴¹ Esta es una idea sobre la que se volverá luego. Por ahora, puede concluirse que la influencia ‘indirecta’ del significado es infinitamente más importante que su influencia ‘directa’. Esta teorización de lo simbólico se despliegue paulatinamente, en Lacan, pero el momento en que el concepto

⁴¹ Lo más cercano a un resumen del argumento que se ha esbozado aquí es lo que se encuentra en el ensayo *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (Jacques Lacan, *Escritos I*). La idea del significado como ‘materialidad resistente’, sin embargo, se desarrolla más – como se verá – en el Lacan tardío, en sus múltiples reflexiones sobre el tema de lo real. En el ensayo mencionado la idea del significado como límite al signifiante se tematiza simplemente en la forma del sujeto dividido.

se combina con la dimensión de lo imaginario es puntual; se encuentra en su teoría del *fantasma*. Dice: ‘El fantasma lo definiremos, si les parece, como lo imaginario capturado en cierto uso del significante.’⁴² Alternativamente: ‘El fantasma es esencialmente un imaginario capturado en una determinada función significante.’⁴³ Este encuentro entre los dos registros se ve gráficamente en la *fórmula* del fantasma, que Lacan presenta en 1957. La fórmula se escribe: $\$ \diamond a$, que en otro momento Lacan parafrasea de la siguiente manera: ‘el sujeto en el punto más articulado de su presentificación con respecto a *a* minúscula’.⁴⁴ ¿En qué sentido este algoritmo presenta el encuentro entre lo imaginario y lo simbólico?

Para responder a esta pregunta, primero es necesario localizar los dos elementos – lo imaginario y lo simbólico – en la fórmula. Ya se sabe que el elemento imaginario es el ‘*objeto*’ *a*; ¿dónde se encuentra, sin embargo, el elemento simbólico? Lo simbólico se asocia con el *sujeto tachado*. ¿Por qué? Una manera de entender el sujeto tachado es como sujeto *dividido*. Esta división puede interpretarse en términos de la escisión, clásicamente teorizada en el psicoanálisis, entre una parte consciente y una parte inconsciente. Lo que fabrica la división entre consciente e inconsciente, según la tradición psicoanalítica, es la renunciación de una cierta *libido* por parte del sujeto, como precondition de lo que podría llamarse su ‘socialización’. El nombre técnico de este proceso es *castración* (independientemente de si el sujeto es masculino o femenino).⁴⁵ Pues Lacan cree que el momento en que el sujeto se encuentra castrado – ‘socializado’, es decir – es el mismo en que se introduce en el lenguaje, en tanto simbólico. Hay otro factor que debería señalarse aquí, sin embargo, porque luego se

⁴² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 5: Las formaciones del inconsciente 1957-1958*, p.417.

⁴³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 5: Las formaciones del inconsciente 1957-1958*, p.419. Podría añadirse aquí que esta formalización del fantasma se refiere al fantasma del neurótico, es decir, el fantasma en su ocurrencia más normal (en un sentido exclusivamente estadístico).

⁴⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 5: Las formaciones del inconsciente 1957-1958*, p.417.

⁴⁵ ‘Independientemente de si el sujeto es masculino o femenino’ porque la función fálica se entiende como el medio de la integración (o falta de integración) social. El hecho de que los hombres y las mujeres se relacionan de maneras distintas con esta función no afecta el asunto. En este sentido, el falo ‘inmanentiza’ la cuestión (psicoanalítica) de la diferencia sexual.

mostrará importante. La introducción del sujeto en el lenguaje no relega completamente su libido, que sigue produciendo sus efectos turbulentos, aunque sea ahora de manera indirecta (en el síntoma, por ejemplo). En este sentido puede decirse que el sujeto siempre lleva la marca de su castración. Esto es un corolario del hecho de que el lenguaje en que el sujeto se incorpora también se encuentra dividido, entre significado y significante, algo que – como ya se ha explicado - le obliga a reconstituirse continuamente. ¿No plantea esto un problema lógico? ¿Por qué el sujeto (neurótico) iba a introducirse en el lenguaje si no le ofreciera una estabilidad libidinal definitiva? En un cierto sentido, este problema es el problema fundamental del psicoanálisis, así que, ¡probablemente sería demasiado ambicioso intentar resolverlo ahora! Podría mencionarse, sin embargo, que según la teoría lacaniana, el niño también tiene – como se explicará luego – un motivo ‘práctico’ para incorporarse en el lenguaje, a saber, el hecho de que el lenguaje es el único medio a través del cual puede expresar sus necesidades (biológicas). El hecho de que el lenguaje no es una panacea es un tema aparte. Ahora pueden contemplarse las implicaciones del encuentro entre lo simbólico y lo imaginario, o entre el sujeto tachado y el *objeto a*.

Consideremos el siguiente comentario de Lacan:

El sujeto está presente en el fantasma. Y la función del objeto, que es objeto del deseo, únicamente en eso de que es término del fantasma...diría que el objeto toma su lugar de eso de lo cual el sujeto está privado simbólicamente. Eso puede parecerles un poco abstracto. Quiero decir, a aquellos que no han hecho todo el camino precedente con nosotros. Digamos, para ellos, que es en razón de la articulación del fantasma, que el objeto toma el lugar de aquello de lo cual el sujeto está privado. ¿Qué es? Es del

falo que el objeto toma esa función que tiene en el fantasma, y que el deseo se constituye con el fantasma como soporte.

Pienso que es difícil ir más lejos en el extremo de lo que les quiero decir, concerniente eso que debemos llamar el deseo y su relación con el fantasma, hablando con propiedad. Es en ese sentido, y al margen de la fórmula de que el objeto del fantasma es esa alteridad, imagen y pathos, por donde otro toma el lugar de aquello de lo cual el sujeto está privado simbólicamente, ven bien que es en esa dirección que ese objeto imaginario se encuentra en una suerte de posición de condensar, sobre él, las virtudes o la dimensión del ser—, que puede convertirse en ese verdadero engaño (leurre) del ser, que es el objeto del deseo humano⁴⁶

La idea parece (¡relativamente!) clara: en el fantasma, la función del *objeto a* es la de compensar al sujeto su estado castrado. Cumple esta función por ofrecerle la ilusión ‘ontológica’ de completitud. De esta manera, puede decirse que el objeto ‘vela’ la castración. ¿Esta conclusión constituye una vicisitud en la teoría del *objeto a*? No en sí misma. Además, la concepción del ser que contiene es la misma que se sacó al principio de la sección anterior: el engaño del Uno de la imagen narcisista. La última cita también incluye otro concepto, sin embargo, que promete complicar tanto la teoría del *objeto a* como el cuadro ontológico que concibe Lacan. El concepto en cuestión es lo del *deseo*. ¿Realmente puede este concepto ofrecer algo nuevo? Después de todo, el deseo, como la cita aclara, se encuentra directamente implicado en el fantasma; por eso Lacan menciona que el *objeto a* en tanto elemento del fantasma puede también considerarse objeto de deseo. Por otro lado, afirmar que el deseo se encuentra ‘implicado’ en el fantasma es una manera de reconocer que el deseo es un concepto

⁴⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 6: El deseo y su interpretación*, www.bibliopsi.org/descargas/autores/lacan/LACAN/Lacan%20TODO!%20Psikolibro/08%20Seminario%206.pdf

con más alcance y es la parte del deseo que excede el fantasma la que debe explorarse aquí. Para hacerlo, sin embargo, es necesario empezar por explicar el concepto básico.

Es conocido que el concepto de deseo en Lacan no puede entenderse sin relacionarse con dos conceptos más: *la necesidad* y *la demanda*.⁴⁷ El término *necesidad* - por empezar con ello - se emplea para describir los imperativos biológicos de los seres humanos. El *hambre* es un ejemplo. Al principio de sus vidas, sin embargo, los humanos no tienen la capacidad física de satisfacer sus propias necesidades - de alimentarse, por ejemplo - y de ahí requieren que otros lo hagan en su nombre. No obstante, los niños pretenden comunicar sus necesidades, aunque sea, en primer lugar, meramente a través de un grito y unas lagrimas. El intento de comunicar una necesidad es lo que Lacan llama *una demanda*, un término que capta la idea de que una necesidad biológica se comunica *a alguien*. ¿A quién? Según Lacan, una necesidad probablemente se comunica a la madre en primer lugar pero en realidad considera que la madre es un mero ejemplo empírico de 'otra persona' genérica.⁴⁸ Esta 'otra persona' además tiene un nombre categorial en Lacan; la llama el 'Otro', esta vez con mayúscula. Los discípulos de Lacan a menudo la llaman 'el gran Otro'. Podría mencionarse aquí que la distinción entre el Otro con mayúscula y el otro con minúscula - el *objeto a*, es decir - explica por qué Lacan a veces se refiere al *objeto a* como '*objeto pequeño a*'. El hecho de que una demanda tiene que comunicarse también evoca lo simbólico y es cierto que la demanda del bebé se encuentra mediada desde el principio por este orden. Como dice Lacan:

es porque el niño se dirige a un sujeto al que sabe hablante, al que ha oído hablar, que lo ha penetrado de relaciones desde el comienzo de su despertar a la luz del día, es

⁴⁷ Véase por ejemplo: Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano y La significación del falo, en Jacques Lacan, *Escritos 2*, (Buenos Aires: Siglo XXI), 2009.

⁴⁸ Véase, por ejemplo: Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.227.

porque tiene algo que juega como juego significativo, como molino de palabras, que el sujeto debe aprender bien temprano que ésa es una vía estrecha por donde deben someterse todas las manifestaciones de las necesidades para ser satisfechas.⁴⁹

Por eso Lacan también considera que el Otro sea sinónimo de lo simbólico. La última cita además explica la ‘obligación’ (ambigua) que siente el niño de introducirse en el lenguaje, que se mencionó anteriormente.

En resumen, una demanda puede considerarse un fenómeno ambivalente, ya que incorpora no solo la expresión de una necesidad biológica sino también una interacción con el Otro entendido como agente/encarnación del orden simbólico. La parte de ‘interacción’ no simplemente implica un encuentro contingente, sin embargo; constituye también una prueba extendida de la ‘receptividad’ del Otro y es esta prueba la que Lacan llama el *deseo*. Otra manera de describir el deseo, en este sentido, es como *la demanda de amor*. La ‘formula’ lacaniana del deseo, entonces, es la siguiente:

$$\text{demanda} - \text{necesidad} = \text{deseo}$$

Una consecuencia importante de esta definición del deseo, que debería mencionarse aquí, es la que podría llamarse su *inagotabilidad*. ¿En qué sentido el deseo puede considerarse ‘inagotable’? Se sugirió anteriormente que una necesidad se define en parte por poder satisfacerse. Se dijo también que el deseo constituye esa parte de la demanda que trasciende la necesidad. De estas dos ideas puede deducirse que el deseo se caracteriza como algo que *no* puede satisfacerse y es en este sentido que puede considerarse *inagotable*. El destino del

⁴⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 6: El deseo y su interpretación*, www.bibliopsi.org/descargas/autores/lacan/LACAN/Lacan%20TODO!%20Psikolibro/08%20Seminario%206.pdf

deseo entendido así es además lo de fluir o de circular. Esta conclusión se refuerza si uno tiene en cuenta que el deseo se expresa a través de lo simbólico, que – como ya se ha comentado – debe considerarse un sistema de significación que no es capaz de completarse. De esta manera el deseo se define por pasar de un significante a otro interminablemente. Es por eso que Lacan lo describe, eventualmente, como una *metonimia*. Ahora puede considerarse el efecto que estas descripciones del deseo tienen en la teoría del *objeto a*.

El efecto más importante de la visión del deseo que se ha esbozado aquí es lo de designar su *objeto* - el *objeto a*, es decir – como algo *imposible*. ¿Por qué ‘imposible’? Se ha dicho que Lacan considera que la madre es, en circunstancias normales, la primera experiencia ‘empírica’ del Otro. Precisamente por ser ‘persona empírica’, sin embargo, la madre se encuentra, según Lacan, igual de castrada que el bebé que busca su atención, su amor. Recordemos que la castración implica la división de la subjetividad del ser humano. Puesto, entonces, que lo que caracteriza la subjetividad *social* de la madre es ser la persona cargada con cuidar a un niño, puede deducirse que la madre castrada no se encontrará capaz de conformarse exclusivamente con este papel. Esto se expresa en la atención dividida que proporciona a su hijo. Lacan concluye que en última instancia el objeto de deseo del niño – el amor del Otro - es imposible de conseguir. Añadirá que en un momento dado el bebé se da cuenta de la atención variable de la madre y es el mismo momento en que asume su propia castración.⁵⁰ Esta conexión entre el sujeto castrado y el Otro castrado se formaliza en el paralelo entre el \$ - el sujeto castrado – y el \bar{A} - el Otro castrado (ya que el A es la versión algebraica del Otro: ‘Autre’, en francés) – en el grafo de deseo de Lacan. Este paralelo es especialmente importante porque al final conducirá Lacan a posicionar el *objeto a* en la ‘tierra de nadie’ entre el sujeto y el Otro, donde estos elementos coinciden *en su propia*

⁵⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.222.

castración. En este sentido, el *objeto a* se entenderá como algo que el sujeto y el Otro tienen en común pero que no pertenece a ninguno de ellos. Esta idea se reiterará en un instante. El concepto de un objeto imposible se encuentra compatible con la idea de la inagotabilidad del deseo, entonces, porque si el objeto de deseo fuera algo simplemente conseguible – si fuera *posible*, por decirlo así -, el deseo dejaría de moverse. Ahora podría preguntarse, sin embargo: ¿qué *forma* asume el objeto entendido como imposible?

Durante el periodo que se está considerando aquí, Lacan empieza a caracterizar el *objeto a* como un objeto *ausente*. Es por eso que Bruce Fink, parafraseándole a Lacan, dice: ‘El deseo humano, estrictamente hablando, no tiene objeto.’⁵¹ Probablemente sería más sucinto decir que el deseo humano tiene objeto pero ¡su característica fundamental es la de no poder identificarse! Es la ‘ausencia constitutiva’ del objeto en este sentido la que lo hace imposible y, de la misma manera, que pone en marcha el deseo del sujeto. El término que Lacan normalmente utiliza para describir la ausencia del objeto es lo de la *falta*. Esto también tiene implicaciones ontológicas, ya que la falta de la que Lacan habla aquí se entiende en primer lugar en términos de una falta-de-ser.⁵² Comentadores sobre Lacan que escriben en un registro más filosófico, y que de esa manera ven el concepto de la falta en términos directamente ontológicos, eventualmente se han referido a esta ausencia en términos de ‘un vacío’ (aunque – como se verá luego – el estatuto teórico de esta ‘categoría’ sea ambivalente). Gárate y Marinas, por ejemplo, dicen: ‘esa *a* minúscula indica que no hay propiamente objeto de deseo sino representando un vacío.’⁵³ Añade Paul Verhaeghe, hablando del momento en que el niño se castra (cuyo término lacaniano es lo de ‘la separación’), que: ‘Con la separación, el efecto es lo de la instalación de un vacío entre el

⁵¹ Bruce Fink, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis – Theory and Technique*, (Harvard: H.U.P.), 1997, p.51, traducción del autor.

⁵² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.37.

⁵³ Ignacio Gárate y José Miguel Marinas, *Lacan en Español [Brevario de lectura]*, p.81.

sujeto y el Otro, en el que el objeto *a* empieza a aparecer.⁵⁴ Esta última cita subraya el efecto de la ‘doble castración’ (de la madre y el niño) mencionada anteriormente, en la que el *objeto a* se presenta como ‘imposibilidad mutua’ del sujeto y el Otro. Podría añadirse aquí que la temática del objeto ausente lleva un eco teórico de la ‘negatividad absoluta’ de Levinas, que se discutió en la sección anterior. ¿Esto agota las dimensiones ‘ontológicas’ del *objeto a*? ¿Solo puede encontrarse en Lacan la temática del ser como plenitud o la del ser como falta? Hay un tercer enfoque, que se asocia con otra teoría del *objeto a* y que tiene que ver con el tercer registro del que se hablaba antes: *lo real*. Esta también es la opción ‘afirmativa’ de que se habló al final de la sección anterior. Primero, ¿en qué consiste este registro?

Lo real es sin duda la más enigmática de las tres categorías fundamentales de Lacan, en parte porque ¡se define por ser indefinible! Lo que sí puede decirse sobre ello es que parece constituir algo como una teoría lacaniana de la materia, que en realidad se extrapola de la visión que tiene Lacan del cuerpo humano antes del momento en que se socializa.⁵⁵ ¿En qué consiste esta visión? Como muestran las referencias anteriores al ‘cuerpo fragmentado’ del bebé, Lacan considera el cuerpo pre-social del ser humano como un reino de *pura inconsistencia*. Esta descripción puede entonces extenderse a lo real, lo cual además explica su ‘indefinibilidad’, mencionada anteriormente (indefinibilidad al nivel del conjunto, es decir). Lo real como indefinible puede además compararse con el *noúmeno* desconocible – la famosa ‘cosa en sí’ – de Kant. La diferencia es que Kant entiende el noúmeno como un elemento casi hipotético, que de la misma manera se encuentra completamente subordinado a las representaciones que un sujeto ‘trascendental’ produce de ello, mientras que lo real lacaniano es imposible de ignorar, ya que se impone forzosamente en las representaciones

⁵⁴ Dany Nobus (Editor), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, (London: Rebus), 1998, p.181, traducción del autor.

⁵⁵ La idea de que lo real se asocia con un materialismo lacaniano se encuentra en Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, p.160.

subjetivas. ¿En qué sentido? Puede decirse que se impone, en primer lugar, porque su destino, según Lacan, es lo de limitar el orden de la representación o al menos de marcar el punto en que se excede (luego se volverá sobre la diferencia entre un límite y un ‘punto de exceso’). Se ha dicho que se impone *forzadamente* porque lo real no tiene lo que podría llamarse ‘sentido inmanente’, por lo cual se ve obligado a expresarse de manera ‘ciega’ - es decir, en la forma de una *interrupción pura* -, que desde el punto de vista de la representación se experimenta, necesariamente, como algo intrusivo, por no mencionar traumático.⁵⁶ Se acordará de que estas descripciones paralelan las de la versión lacaniana del estructuralismo que se presentó al principio de esta sección, en la que el papel del significado (que puede equipararse con lo real) es exclusivamente lo de interrumpir los procesos del significante (que puede equipararse con la representación). Esto muestra, de manera provisional, la relación de ‘inmanencia’ entre lo real y lo simbólico. Lo más importante de lo real en este momento, sin embargo, es su asociación con el tema de *las pulsiones*. ¿En qué consiste esta conexión? Se ha dicho que la sede de lo real en su pura inconsistencia es la del cuerpo del bebé; pues Lacan cree que la inconsistencia primordial del cuerpo humano en realidad se debe al hecho de que dicho cuerpo se encuentra dividido entre un número probablemente incalculable de las que Freud llamaba ‘pulsiones componentes’, estas entendidas como la unidad ‘atómica’ de la pulsión (al menos en su dimensión de pulsión sexual). La asociación entre lo real y las pulsiones a este nivel es especialmente importante porque las pulsiones tienen una relevancia decisiva al tema del *objeto a*. Para entender esta relevancia, sin embargo, es necesario primero explorar el tema de las pulsiones en más detalle, empezando con el concepto básico.

En un momento dado, Freud proporciona una definición sucinta de la pulsión. Dice: ‘Por pulsión podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante psíquica de

⁵⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.61-62.

una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir'.⁵⁷ Luego en el mismo texto se encuentra una definición más 'laica' del concepto: 'las pulsiones han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica'.⁵⁸ Condensando estas dos glosas, puede concluirse que Freud entendía la pulsión como una demanda de acción hecha a la mente por parte de un elemento que circula interminablemente en el cuerpo. Luego se dirá más sobre dicho elemento. Debe añadirse aquí que según Freud (como se comentó en el último capítulo), la pulsión se divide en dos categorías generales. Primero, hay las pulsiones de vida – las pulsiones sexuales, es decir -, que deberían considerarse plurales; segundo, hay la pulsión de muerte, que probablemente debería considerarse singular. ¿Cómo se distinguen estas dos categorías? Es posible que la manera más clara de distinguirlas es al nivel clínico, donde se pone continuamente en escena una tensión entre la búsqueda de placer, que Freud asociaba con las pulsiones sexuales, y lo que se llama en la vulgata freudiana 'la compulsión de repetir' – de repetir la experiencia de un trauma, es decir – que, por su estatuto de 'más allá del principio del placer' (como el mismo Freud lo llama), corresponde con la pulsión de muerte, que tiene la misma característica. Un síntoma neurótico es un ejemplo de una tensión de este tipo. Al nivel conceptual, por otro lado, parece más difícil distinguir las pulsiones sexuales y la pulsión de muerte. Las dos conforman, por ejemplo, con las definiciones generales de la pulsión que se han ofrecido anteriormente. En un cierto sentido puede decirse que - al nivel teórico - las pulsiones sexuales y la pulsión de muerte se distinguen mutuamente, ya que la pulsión de muerte implica algo como una satisfacción 'definitiva' en comparación con la satisfacción más limitada que proporcionan las pulsiones sexuales. Puesto, además, que, según Freud, una pulsión en realidad se satisface en el momento en que vuelve a circular, puede añadirse que la pulsión de muerte se distingue de las pulsiones sexuales por circular más 'eficazmente' o, quizás, más 'decisivamente'. También es verdad

⁵⁷ Sigmund Freud, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. VII, p.153.

⁵⁸ *Ibid.*

que, según la teoría de Freud, la satisfacción que se asocia con las pulsiones sexuales no solo debe considerarse menor que la de la pulsión de muerte, sino *subordinada*, en el sentido de que forme parte de ella. Incluso podría decirse que en este sentido las pulsiones sexuales ‘sirven’ la pulsión de muerte. Como se dijo en el primer capítulo, Freud expresó esta idea por comentar que la lucha por sobrevivir (que debe considerarse un efecto de las pulsiones sexuales) meramente muestra que todo organismo quiere morir ‘naturalmente’ (que es un efecto de la pulsión de muerte).⁵⁹ Debido a su alcance superior a este nivel, puede concluirse que la pulsión de muerte es el ‘paradigma’ de las pulsiones. Como dice Lacan: ‘la pulsión, la pulsión parcial, (es) intrínsecamente pulsión de muerte, y representa por sí misma la porción que corresponde a la muerte en el ser viviente sexuado.’⁶⁰ También deberían comentarse, aquí, unas cosas sobre el elemento que supuestamente circula en la pulsión.

Freud a menudo llamó *libido* a la sustancia pulsional, aunque esta palabra puede tener alguna connotación ‘erótica’ que limitaría su uso a las pulsiones sexuales. La palabra que utiliza Lacan para describirla es la del *goce* (*jouissance*, en Francés), un término que probablemente capta mejor el estatuto ambiguo del elemento en cuestión, ya que, al igual que las pulsiones con las que se asocia, se encuentra dividido – quizás en este caso sería mejor decir ‘plegado’ – entre dos registros distintos. ¿Cuáles son los dos registros del goce? Primero, hay lo que podría llamarse ‘goce en su estado puro’, que es el goce en su dimensión de circulación ininterrumpida. Esta modalidad del goce se asocia directamente con la pulsión de muerte, que – como ya se ha explicado – comparte la misma característica. Igual que la ‘hipótesis no falsable’ de la pulsión de muerte, además, el ‘goce puro’ puede considerarse algo casi mítico (en el mismo sentido del comentario famoso de Freud, de que las pulsiones son la ‘mitología’ del campo psicoanalítico). La segunda modalidad del goce es la de las ‘parcelas’ en las que a

⁵⁹ Véase el capítulo anterior.

⁶⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* 1964, p.213.

menudo se presenta, que – por su carácter limitado - se sitúan por el lado de las pulsiones sexuales. El aspecto limitado de esta segunda versión del goce es lo que conduce Lacan a llamarle ‘gocce fálico’, ya que ve el falo como una metáfora de la limitación en general; a la primera versión de goce – el goce ‘puro’ - le llama a veces ‘gocce del Otro’, por su inaccesibilidad relativa desde el punto de vista del sujeto (que tiende a funcionar precisamente al nivel del goce fálico), y a veces ‘gocce femenino’, por su diferencia equivalente con respecto al goce fálico. También debería mencionarse aquí el hecho de que en su teoría tardía Lacan empieza a hablar del goce en términos de ‘plus-de-gocce’. ¿Qué quiere decir esto?

El concepto de ‘plus-de-gocce’ toma como modelo el marxiano de ‘plusvalía’.⁶¹ La comparación entre los dos conceptos parece un poco elástica, sin embargo, porque en la teoría lacaniana ‘plus-de-gocce’ no describe el goce que el Otro - que en la teoría de Marx se equipararía al capitalista – expropia del sujeto – el obrero en Marx -, sino el goce mínimo que el Otro deja al sujeto para mantenerle vivo: para mantenerle en marcha como ser productivo, es decir. En este sentido, el ‘plus-de-gocce’ en realidad ocuparía la misma posición en la teoría lacaniana que el goce fálico. Por otro lado, el paralelo con el capitalismo sí que funciona en conexión con el teorema psicoanalítico clásico, comentado anteriormente, de que el niño se encuentra obligado a renunciar una cierta proporción de su libido – ahora, el goce - si quiere socializarse. Es cierto, es decir, que – justamente como en una economía capitalista - el sujeto (el obrero) se ve obligado a renunciar la cantidad total del valor que produce si luego quiera disfrutar del mínimo de ello que el Otro está dispuesto a concederle para que se sostenga. A pesar de las complicaciones teóricas que plantea la comparación de Lacan entre su propio concepto de ‘plus-de-gocce’ y el concepto marxiano de ‘plusvalía’, sin embargo, es cierto que

⁶¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.46.

la imagen del goce como un ‘plus’ – como resto de otro proceso, es decir - es conceptualmente muy importante. Conduce a la visión del goce como algo *excesivo*, una idea sobre la que se volverá luego. ¿Qué tiene todo esto que ver con *el objeto a* pues? Para contestar, primero es necesario añadir cierta información sobre la ‘fenomenología’ de la pulsión. Antes de hacerlo, sin embargo, debe explicarse un punto técnico. Lacan dijo antes que la ‘pulsión parcial’ – un sinónimo de la ‘pulsión componente’, mencionada anteriormente – es ‘intrínsecamente pulsión de muerte’. No obstante, es a veces difícil hacer una exégesis partiendo de la pulsión de muerte, ya que – como también se ha comentado – ésta representa una especie de enigma analítica. Como dijo el mismo Freud:

el psicoanálisis ha podido aportar hasta ahora datos más o menos satisfactorios únicamente sobre las pulsiones sexuales; es que sólo este grupo pudo observarse como aislado en las psiconeurosis. Cuando el psicoanálisis se extienda a las otras afecciones neuróticas, sin duda obtendremos también una base para conocer las pulsiones egoicas, aunque en este nuevo campo de estudio parece desmedido esperar condiciones tan favorables a la observación.⁶²

(Cuando habla de ‘las pulsiones egoicas’, aquí, lo que Freud tiene en mente es la pulsión de muerte.⁶³) Esta idea hace eco de la observación del carácter ‘mudo’ de la pulsión de muerte, mencionado en el capítulo anterior. Su resultado es que es a veces más fácil explicar puntos teóricos en el psicoanálisis partiendo de las pulsiones sexuales, que es precisamente lo que hace Freud y Lacan a la hora de hablar del ‘objeto de las pulsiones’. Ahora se seguirá su lógica.

⁶² Sigmund Freud, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XIV, p.121, traducción modificada.

⁶³ ‘Las pulsiones egoicas’ era el término que antedató lo de la pulsión de muerte.

Se ha explicado que la unidad básica de la pulsión en tanto pulsiones sexuales es la de las pulsiones componentes y también que las pulsiones componentes son elementos muy variados – no se sabe hasta que punto, aunque el límite de su variación no es obvio –, que habitan el cuerpo de un ser humano al principio de su vida. La explicación que da Freud de esta multiplicidad de pulsiones componentes es que cualquier parte del cuerpo del bebé puede considerarse ‘erógena’, que parece aumentar exponencialmente el número posible de fuentes de la pulsión. Aunque sean primordialmente múltiples, sin embargo, Freud cree que en cuanto crezca un niño, sus pulsiones componentes tienden a fusionarse en ciertas zonas erógenas, que identifica como la boca, el ano y los genitales. Las zonas erógenas son especialmente importantes porque, como dicen Laplanche y Pontalis: ‘constituyen, en el origen del desarrollo psicosexual, los puntos de elección de los intercambios con el ambiente, al mismo tiempo que solicitan, por parte de la madre, la máxima atención, cuidados y, por consiguiente, excitaciones.’⁶⁴ Una vez más, se cruza con la idea de un punto de intersección entre el sujeto y el Otro. Freud añadirá que cada una de las tres zonas erógenas importantes corresponde con una fase en el desarrollo de la psique humana. Al principio hay una fase oral, luego una fase anal y por último una fase genital.⁶⁵ En la fase genital, entonces, la organización sexual del sujeto se encuentra completada. A pesar del ‘progresismo’ del cuerpo que se encarna en la teoría de las fases del desarrollo sexual, sin embargo, el mismo Freud concluyó que el cuerpo humano nunca puede deshacerse completamente de la marca de su multiplicidad primordial. Esto se refleja, según él, en la multitud de ‘disfunciones sexuales’ de los adultos, por no mencionar sus prácticas sexuales variadas.⁶⁶ Lacan, por su parte, comparte todo este enfoque de Freud, aunque intenta relativizar aún más la idea de que exista un desarrollo cronológico del cuerpo humano. De esta manera, deconstruye lo que ve como el

⁶⁴ Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, (Barcelona: Paídos), 1996, p.475.

⁶⁵ Sigmund Freud, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XVIII, p.240-1.

⁶⁶ Buen resumen de todo este argumento de Freud puede encontrarse en Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, Capítulo 32, in: Sigmund Freud, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XXII.

‘telos’ normalizante de una pulsión genital, en el nombre de un inconsciente heterogéneo. Como dice él mismo: ‘En el sujeto que, alternativamente, se muestra y se esconde, según las pulsaciones del inconsciente, sólo captamos pulsiones parciales. No encontramos en él la *ganze Sexualstrebung*, representación de la totalidad de la pulsión sexual – nos lo dice el propio Freud.’⁶⁷ A Lacan no le interesa nada, pues, la llamada fase genital del desarrollo sexual. Tampoco le interesan las fases oral y anal – en tanto fases –, aunque sí que acepta que hay dos pulsiones que se asocian con ellas, ya que, según él, son efectos importantes de lo que Freud había reconocido como la inconsistencia fundamental del cuerpo humano. Además, Lacan añade dos pulsiones adicionales: la ‘invocatoria’ y la ‘escopica’, que juntas probablemente completan el cuadro de zonas erógenas importantes, puesto que el ojo y el oído también actúan como ‘intercambiadores’ importantes entre el sujeto y el Otro (aunque sea, quizás, de manera menos ‘táctil’).⁶⁸ Lacan también conlleva su teorización de las zonas erógenas como un ‘rin’, que le ayuda a representarlas ‘topológicamente’, así complicando aun más la relación entre el interior y el exterior del cuerpo (entre el sujeto y el Otro, es decir).⁶⁹ La figura del rin también le permite explicar el carácter de *circuito* (su palabra) que tienen las pulsiones. Dice por ejemplo que la pulsión ‘invagina’ la zona erógena, en el sentido de entrar y luego salir otra vez. ¿Cómo todo esto afecta la temática del objeto pues?

Freud hablaba del objeto de las pulsiones esencialmente como algo cuya función es la de permitir la pulsión a volver a circular. En este sentido el objeto de las pulsiones en Freud es algo esencialmente evanescente. Lacan retiene esta concepción, añadiendo meramente que el objeto definido de esta manera es precisamente lo que él llama el *objeto a*. Habla por ejemplo

⁶⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.36.

⁶⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.202.

⁶⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.185.

de: ‘aquello sobre lo cual se cierra la pulsión – ese objeto que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar, y cuya instancia sólo conocemos en la forma del objeto perdido *a* minúscula.’⁷⁰ Aquí emerge, entonces, una nueva versión del *objeto a* lacaniano, ahora en el sentido de objeto de las pulsiones, o objeto *real*. En realidad, sin embargo, van a haber, a partir de ahora, *cuatro* versiones nuevas del *objeto a* en tanto real, que corresponden con las cuatro pulsiones que Lacan adumbra, asociadas a su vez con las zonas erógenas relevantes. Lacan habla claramente en este punto: ‘Son los objetos *a*, el pecho, las heces, la mirada, la voz’ (es decir, objeto oral, objeto anal, objeto escópico, objeto invocatorio).⁷¹ ¿Por qué Lacan dijo antes, sin embargo, que el *objeto a* puede ser: ‘cualquier objeto’? Como señala Bruce Fink, las formas ‘ónticas’ que puede asumir un *objeto a* son prácticamente infinitas. Dice Fink: ‘El objeto *a* puede asumir muchas formas. Podría ser un cierto tipo de mirada que alguien te hace, el timbre de la voz de alguien, la blancura, textura o olor de la piel de alguien, el color de los ojos de alguien, la actitud que alguien manifiesta cuando habla – la lista continúa indefinidamente.’⁷² Esta idea incluso hace eco del concepto de la ‘infinitud’ de pulsiones componentes en Freud. No obstante, la teoría de Lacan requiere que se suponga que estos ejemplos ‘infinitos’ sean meras metonimias - iteraciones, por decirlo así - de los cuatro *objetos a* fundamentales. Otra cosa que debería mencionarse aquí es el efecto que ha tenido la conexión entre las pulsiones y el *goce* en la teoría del objeto de Lacan. Recordamos que el goce se define fundamentalmente como algo excesivo – un plus, o resto, constitutivo. Esto explica, pues, las siguientes descripciones del *objeto a*: ‘es en la relación del sujeto con el Otro que (*a*) se constituye como resto’ y: ‘objeto *a* designa de forma precisa lo que se

⁷⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.187.

⁷¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.250.

⁷² Bruce Fink, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis – Theory and Technique*, p.52, traducción del autor.

presenta, de los efectos del discurso, como más opaco, desconocido desde hace mucho tiempo y, sin embargo, esencial. Se trata del efecto de discurso que es efecto de rechazo.⁷³ Concluye Lacan que la ‘función esencial’ del *a* es la de ‘ser el resto del sujeto, resto como real.’⁷⁴ Suzanne Barnard, por su parte, dice que: ‘Tanto en Seminario XI y *La posición del inconsciente*, Lacan se refiere al objeto *a*, este trocito excesivo y residual de lo real como la lamella – un “órgano” sin cuerpo, que, al final, no es otra que la libido misma.’⁷⁵ Zupančič incluso habla de entropía, en este contexto. Dice: ‘Para Lacan, entropía denomina este hecho de pérdida, de gasto, o, considerado de otro ángulo, excedente puro, que designa como pequeño *a*.’⁷⁶ Este comentario en realidad hace eco del momento en que el mismo Lacan comenta que: ‘Cuando el significante se introduce como aparato del goce, no tenemos pues que sorprendernos al ver aparecer algo que tiene relación con la entropía’.⁷⁷ El *objeto a* en tanto objeto de las pulsiones también se define, pues, como un resto, ahora con respecto a la negociación en la que el sujeto se encuentra obligado a participar, en un momento determinado, con otros registros: lo imaginario y lo simbólico.⁷⁸

En este momento, sin embargo, podría plantearse una pregunta obvia, a saber: si el *objeto a* debe en los sentidos explicados considerarse un elemento *real* (‘real puro’, dice Lacan en un momento dado), ¿qué pasa con la concepción, discutida anteriormente, del objeto como imaginario?⁷⁹ Cuando Lacan dice de los ‘objetos reales’, por ejemplo, que: ‘Un rasgo común

⁷³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.127; Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.45.

⁷⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.180.

⁷⁵ Suzanne Barnard, *Tongues of Angels: Feminine Structure and Other Jouissance*, in: Suzanne Barnard Bruce Fink (Editores), *Reading Seminar XX – Lacan’s Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*, (New York: S.U.N.Y. Press), 2002, p.175, traducción del autor.

⁷⁶ Alenka Zupančič, *When Surplus Enjoyment meets Surplus Value*, in: Justin Clemens & Russell Grigg (Editores), *Reflections on Seminar XVII*, (London: Duke University Press), 2006, p.160, traducción del autor.

⁷⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.51.

⁷⁸ En este sentido es interesante ver a Lacan hablando, en un momento dado, de una ‘interacción recíproca’ entre lo imaginario y lo simbólico. (Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, (Buenos Aires, Paídos), 1989, p.21.)

⁷⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.132.

a esos objetos en nuestra elaboración: no tienen imagen especular’ y añade que: ‘El objeto *a*...es no especular, no se puede aprehender en la imagen’, ¿cómo pueden compatibilizarse estas ideas con su teoría más temprana, que dice lo contrario?⁸⁰ Sencillamente, debe considerarse que las dos concepciones básicas del objeto que se encuentran en Lacan se refieren a *dos aspectos distintos del fenómeno relevante*. En un momento determinado, Lacan expresa esta consideración de manera clara, diciendo: ‘Es a ese objeto inasible en el espejo al que la imagen especular da su vestimento’, añadiendo que: ‘En *x* surge algo que es un *a*, y que sólo lo parece – ya que el *a* no es especularizable y no puede aparecer aquí, por así decir, en persona. Es solo un sustituto.’⁸¹ Podría añadirse que la división entre la dimensión *imaginaria* del objeto y su dimensión *real* se formaliza en la distinción – a la que Lacan se refiere varias veces - entre el término *a* (real) y el término *i(a)* (imaginario).⁸² ¿Qué tiene todo esto que ver, pues, con la ontología?

En un momento dado, Lacan reconoce la implicación ontológica de las pulsiones. Dice: ‘el *Trieb* no puede limitarse en modo alguno a una noción psicológica – es una noción ontológica absolutamente originaria’.⁸³ ¿Qué versión de la ontología tiene en mente aquí? Puesta la conexión entre las pulsiones y el goce, la ontología de las pulsiones debe considerarse una ontología del goce. Ya se ha establecido además que la característica fundamental del goce es la de constituir un exceso; por eso el *objeto a* en tanto objeto de las pulsiones se ha descrito en términos de un resto. Puede concluirse que la ontología de las pulsiones es una ontología de exceso, un exceso que, como ya se ha explicado, se asocia, al nivel teórico, con la pulsión de muerte y con el retorno de una materialidad bruta. Podría

⁸⁰ Jacques Lacan, *Escritos 2*, 2009, p.778; Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.275.

⁸¹ Jacques Lacan, *Escritos 2*, 2009, p.778; Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.153.

⁸² Véase, por ejemplo: Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.280.

⁸³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.157.

también ofrecerse aquí la observación de que dicho enfoque se contrasta claramente con la ontología de la falta mencionada anteriormente. Puesto, además, que la ontología de la falta (la que se ha asociado con el deseo), como ya se ha comentado, corresponde a la relación ‘levinasiana’ entre lo ontológico y lo pre-ontológico a la que se refirió al final de la sección anterior (una relación de pura alteridad, es decir), puede concluirse que este nuevo enfoque ofrece la alternativa ontológica de la que se habló en ese momento. Es la ontología ‘afirmativa’, que se distingue de la versión ‘negativa’. La diferencia entre estas dos posibilidades ontológicas es precisamente la que Deleuze y Guattari enmarcaron en el comentario de ellos que se incluyó ahí, sobre la falta versus el exceso (un exceso que Deleuze y Guattari, por su parte, pintarían en términos de abundancia, o producción vital). Podría añadirse que esta distinción también se describió por el mismo Lacan. Dijo: ‘Esta falta - obsérvenla -, se produce al nivel del Otro en tanto lugar de la palabra: no al nivel del Otro en tanto que real.’⁸⁴ Katrien Libbrecht, por su parte, ha conectado esta distinción con el *objeto a* directamente, comentando que: ‘El deseo está tanto sometido a como instituido por la ley (de lo simbólico), mientras que la pulsión, como más allá del deseo, no está atada a ninguna prohibición. La pulsión siempre obtiene el goce. El objeto *a* se sitúa por el lado de la pulsión y del goce.’⁸⁵ Es probable que la importancia de esta oposición desde el punto de vista de pensadores como Deleuze y Guattari, por ejemplo, sería que la doctrina de la falta corre el riesgo de introducir otro orden de estabilidad – un ‘equilibrio’ entre lo ontológico y lo pre-ontológico, es decir, en el que los dos elementos no se encuentran capaces de ponerse en cuestión mutuamente. La doctrina del exceso – que Deleuze y Guattari aprueben -, por otro lado, se ve precisamente como un cuestionamiento continuo e inevitable de cualquier intento

⁸⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 6: El deseo y su interpretación*, www.bibliopsi.org/descargas/autores/lacan/LACAN/Lacan%20TODO!%20Psikolibro/08%20Seminario%206.pdf

⁸⁵ Katrien Libbrecht, *The Original Sin of Psychoanalysis: On the Desire of the Analyst*, in: Dany Nobus (Editor), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, p.93.

al nivel del sujeto de estabilizarse finalmente. Haciendo eco de esta idea – ahora con respecto a Lacan - Alenka Zupančič ha hablado del *objeto a* en términos de: ‘un plus que ‘socava’’.⁸⁶

Si las cosas son así, sin embargo, ¿por qué ha insinuado Lacan – en una cita anterior, por ejemplo - que el objeto en falta *es* el objeto de las pulsiones? Además, ¿por qué varios autores han enfatizado la imbricación de los dos factores? Juliet Flower MacCannell, por ejemplo, habla de: ‘la falta y el exceso que son necesarios para el funcionamiento del discurso’, un comentario que junta los dos términos.⁸⁷ Alenka Zupancic, por su parte, dice que: ‘esta falta inherente es precisamente la hiancia que permite que las “desviaciones” en la dirección de la plus-de-goce...tengan lugar; es, como dice Lacan, cuando algo choca contra las paredes de esta falta, o hiancia, que se crea el goce’, que también parece conectar los dos elementos directamente.⁸⁸ También hay autores que hablan de una conexión paralela entre el deseo y las pulsiones. Dylan Evans, por ejemplo, describe las pulsiones como: ‘las manifestaciones parciales del deseo.’⁸⁹ Podría añadirse que el mismo Lacan dice, en un momento dado, que: ‘La libido es la presencia efectiva, como tal, del deseo.’⁹⁰ También debería citarse aquí la siguiente formulación de Lacan, que elabora un poco la misma idea. Comenta: ‘A la función de objeto del pecho – de objeto *a* causa del deseo, según la noción que yo propongo – tenemos que concebirla de modo que nos permita decir el lugar que ocupa en la satisfacción de la pulsión. La mejor fórmula me parece la siguiente – la pulsión le da la vuelta, lo contornea.’⁹¹ Esto implica que el objeto de las pulsiones corresponde al objeto de deseo en el

⁸⁶ Alenka Zupančič, *Ethics of the Real*, (London: Verso), 2000, p.191.

⁸⁷ Juliet Flower MacCannell, More Thoughts for the Times on War and Death: The Discourse of Capitalism in Seminar XVII, in: Justin Clemens & Russell Grigg (Editores), *Reflections on Seminar XVII*, (London: Duke University Press), 2006, p.202, traducción del autor.

⁸⁸ Alenka Zupančič, When Surplus Enjoyment meets Surplus Value, in: Justin Clemens & Russell Grigg (Editores), *Reflections on Seminar XVII*, (London: Duke University Press), 2006, p.166, traducción del autor.

⁸⁹ Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, p.49, traducción del autor.

⁹⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.159.

⁹¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.175-6.

sentido de que funciona como *causa* del deseo. Por poner esto en las palabras de Lacan: ‘*a* no es el objeto del deseo que tratamos de revelar en el análisis, es su causa.’⁹² No obstante, estos dos comentarios sí sugieren que Lacan concibe una cierta correspondencia entre el deseo y las pulsiones. Hay otros momentos, sin embargo, en los que Lacan ofrece una distinción más estricta entre los dos factores. Habla en un momento determinado, por ejemplo, del: ‘el deseo, que no es en absoluto el goce’.⁹³ Existe además una tercera categoría de comentarios - sobre la relación entre el deseo y las pulsiones en particular - en la cual la distinción se mantiene pero ahora en términos más complejos. Hay un momento, por ejemplo, en que Lacan dice que el ‘amor-sublimación’: ‘permite al goce condescender al deseo’, que sugiere un cierto ‘relacionamiento’ entre los dos factores.⁹⁴ Añade en otro momento que: ‘No todo el investimento libidinal pasa por la imagen especular. Hay un resto’, que implica que la relación entre, por ejemplo, lo real y lo imaginario es una de inmanencia.⁹⁵ Esta relación ‘parcial’ también se ve reflejada en el hecho de que el *objeto a* tiene – como se ha visto – una cierta ‘dimensionalidad’, con respecto, por ejemplo, a su parte imaginaria y su parte real. Si se añade el tema de lo imaginario a la cuestión de la relación entre lo simbólico y lo real (el deseo y las pulsiones), pues, empieza a vislumbrarse la manera en que Lacan finalmente formula la relación teórica entre los elementos relevantes. Se basa en el ‘anudamiento’ de los tres registros: imaginario, simbólico y real. ¿De qué manera?

La idea del anudamiento de registros tiene que ver con el uso de Lacan de la topología, al final de su carrera. En el caso de los tres registros que están en juego en el tema del *objeto a* (tanto como en cualquier tema importante en Lacan), se está hablando del uso de una figura topológica particular: el nudo borromeo. A veces se ha hablado en este capítulo de los tres

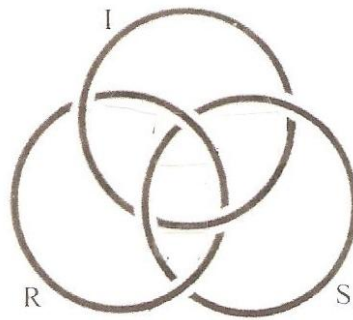
⁹² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.301.

⁹³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.286.

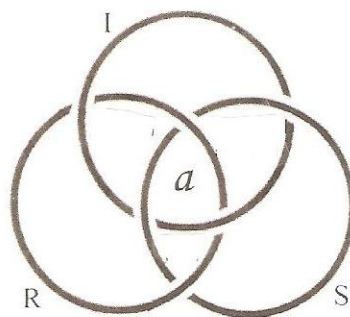
⁹⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.195.

⁹⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, p.49.

registros como si fueran órdenes rígidamente separados o como si, de manera progresiva durante la carrera intelectual de Lacan, se desplazaran mutuamente. La forma final que Lacan utiliza para representarlos, sin embargo, es la de un nudo del tipo mencionado, que se representa de la siguiente manera:



El uso de este nudo es importante porque su característica central es la de dispersarse si se corta cualquiera de los tres anillos. Una de las conclusiones que puede sacarse aquí es la de que lo imaginario, lo simbólico y lo real son registros simultáneamente separables e inseparables. Al final de su carrera, Lacan incluso acaba situando el *objeto a* en el centro del nudo:



Puede concluirse que hay una confluencia parcial entre los tres registros (mediada por el *objeto a*). Buen ejemplo de esta conclusión es el siguiente comentario de Lacan, que aborda directamente a la cuestión de la relación supuesta entre el deseo y las pulsiones:

Adora el *ragout* de cordero pero no está seguro de desearlo. Recuerde la experiencia de la bella carnicera. Adora el caviar, pero no quiere caviar. Por eso lo desea. Comprenda que el objeto del deseo es la causa del deseo y este objeto causa del deseo es el objeto de la pulsión, es decir, el objeto en torno del cual gira la pulsión. Ya que dialogo con alguien que ha trabajado mis textos puedo expresarme en fórmulas concisas – no es que el deseo se enganche al objeto de la pulsión, sino que el deseo le da la vuelta en la medida en que es actuado en la pulsión. Pero no es forzoso que todo deseo sea actuado en la pulsión. Hay también deseos vacíos, deseos locos, que parten de que no se trata más que del deseo por ejemplo, de algo que le han prohibido. Porque se lo han prohibido, durante cierto tiempo no puede evitar pensar en ello.

Eso también es deseo.⁹⁶

Se ha visto que el *objeto a* es un elemento importante porque aclara y anuda los tres enfoques ontológicos de Lacan. Primero, tiene una dimensión imaginaria, que Lacan asocia con las fantasías de plenitud que, según él, tradicionalmente rondan la filosofía (la ontología, es decir). En segundo lugar, el objeto se asocia con el deseo, que Lacan interpreta en términos de una falta, o ausencia, de ser. En tercer lugar, el objeto se articula con la temática de las pulsiones, que también se piensan en términos de una ‘ontología del exceso’ (del goce). Lo que el anudamiento entre estos tres registros - a través de la temática del *objeto a* - muestra es

⁹⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.251.

que ninguno de los tres enfoques ontológicos – imaginario (plenitud), simbólico (ausencia), real (exceso) puede finalmente priorizarse en Lacan. Por otro lado es cierto – como Deleuze y Guattari preveían – que la dialéctica teórica decisiva en Lacan es en realidad entre la segunda opción y la tercera – entre, es decir, falta y exceso –, ya que la parte imaginaria del tema se asocia con una visión crítica de la ontología, eso es, la ontología concebida como algo falso e ilusorio (a pesar de su inmutabilidad). Como se verá ahora, la dialéctica entre los dos enfoques relevantes tendrá sus efectos en las posiciones políticas que asume Lacan.

2. Lacan y la política

En el primer capítulo, se sacaron de la obra de Freud cuatro ‘modalidades subjetivas’ con respecto a la política. La cuestión importante ahora es dónde posicionar a Lacan entre estas modalidades. Puede afirmarse de inmediato que hay dos de ellas que no se aplican: la conservadora y la liberal-democrática. ¿Por qué estos dos epítetos no pudieran describir a Lacan? Después de todo, ¿no declaro una vez: ‘no soy un hombre de izquierdas’?, una frase que parece situarle por el lado liberal-conservador del espectro político.⁹⁷ En parte depende, por supuesto, cómo se define ‘ser de izquierdas’; lo más importante aquí, sin embargo, es el hecho de que – como se acordará – la característica que comparten la posición liberal-demócrata y la conservadora es la de ser partidario del orden social y Lacan no puede describirse de esta manera bajo ningún concepto. ¿Por qué? Primero debe reconocerse que Lacan no hablaba mucho de la sociedad, que en realidad no constituye uno de sus objetos conceptuales. El siguiente comentario es representativo:

⁹⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.121.

No pretendo en absoluto criticar aquí la sociedad en que vivimos, la cual no es ni mejor ni peor que las demás. Una sociedad humana siempre ha sido una locura. Las cosas no andan peor ahora. Seguirán siempre, permanecerán siempre de la misma manera. Sin embargo, es preciso reconocer que cada vez hay más ideas desprovistas de artistas. Todo se prolonga en todo, lo cual termina por causar a todo el mundo y a cada uno una especie de asco.⁹⁸

Dicho de otra manera, Lacan desconfiaba de la ‘sociedad humana’ hasta el punto de pasar rotundamente de ella. Ya que el último comentario – al expresar una opinión directa sobre la sociedad – representa una excepción en el discurso de Lacan, sin embargo, es probablemente más seguro aclarar su posición al respecto por considerar como se relaciona con su proyecto intelectual en general.

Es sabido que el punto de partida del proyecto de Lacan es lo de criticar radicalmente ‘la psicología del *ego*’, que había pretendido afirmar el carácter ‘autónomo’ y ‘soberano’ de éste, como precondition de finalizar un ‘pacto’ entre ello y el terapeuta, para que luego pudieran hacer batalla común contra la enfermedad psicológica del paciente. Desde el principio de su obra, Lacan rechazaba esta posición en nombre de una revolución freudiana que – como recordó a sus alumnos – el mismo Freud veía en términos de un nuevo momento ‘copernicano’, es decir, como otra forma de relativizar la posición supuestamente central de la auto-consciencia del hombre: el *ego*, precisamente.⁹⁹ Como Lacan lo resume: ‘El orden instaurado por Freud prueba que la realidad axial del sujeto no está en su *ego*.’¹⁰⁰ De esta cita puede también deducirse que el sujeto es, según Lacan, un elemento más general que el *ego*,

⁹⁸ Jacques Lacan, *Mi Enseñanza*, p.83-4.

⁹⁹ Véase: Jacques Lacan, *Escritos 2*, 2009, p.758, Jacques Lacan, *Escritos 1*, p.497.

¹⁰⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.72, traducción modificada.

una idea que coincide con la separación que hace entre los dos elementos, que se mencionó en la sección anterior. Como Lacan afirma: ‘La experiencia le impone a Freud una reorganización de la estructura del sujeto humano, descentrándola con respecto al ego’.¹⁰¹ O, más sucintamente: ‘el hombre es un sujeto descentrado’.¹⁰² El sujeto en este contexto puede de hecho considerarse sinónimo del gran hallazgo de Freud: el inconsciente. Por esto Lacan habla de: ‘el asuntito que estamos desarrollando desde hace dos seminarios, *¿qué es el sujeto?*’. Dado que éste es, técnicamente, en el sentido freudiano del término, el sujeto inconsciente, y por eso, en esencia, el sujeto que habla. Ahora bien, cada vez percibimos con mayor claridad que ese sujeto que habla está más allá del *ego*’.¹⁰³ Añade: ‘En el inconsciente, excluido del sistema del ego, el sujeto habla’ y: ‘el inconsciente es ese sujeto ignorado por el yo’.¹⁰⁴ Podría mencionarse aquí que esta visión de Lacan de la naturaleza constitutiva de la escisión entre el sujeto y el *ego* – en el sentido de que el último se considera un efecto secundario pero irreducible del primero - hace eco de movimientos teóricos claves que son contemporáneos de ella y que se basan en una crítica de la figura teórica de *totalidad*, entendida en términos de un conjunto integro, es decir – precisamente -, sin fisura alguna. Es en este sentido, por ejemplo, que Lacan habla de:

el sujeto, el sujeto analítico, es decir no el sujeto en su totalidad. Todo el tiempo nos dan la lata con que se lo aborda en su totalidad. ¿Por qué iba a ser total? Nada sabemos de esto. ¿Es que han encontrado ustedes seres totales? Tal vez sea un ideal. Yo nunca vi ninguno. Por mi parte, yo no soy total. Ustedes tampoco. Si fuéramos

¹⁰¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.179, traducción modificada.

¹⁰² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.77.

¹⁰³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.263.

¹⁰⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.95 & p.72, traducción modificada.

totales, cada uno sería total por su lado y no estaríamos aquí, juntos, tratando de organizarnos, como se dice.¹⁰⁵

Esta temática evoca de nuevo la ‘crítica’ de lo imaginario citado en la primera parte de este capítulo. En resumen, el punto de partida del proyecto clínico-intelectual de Lacan es lo de romper con la figura de una cierta totalidad por descentrar el *ego* en nombre de un sujeto que coincide con el inconsciente como Freud lo definía. Al tener esta forma la intervención de Lacan no pudo evitar de tener implicaciones políticas. ¿Por qué?

En primer lugar, la posición de Lacan que acaba de esbozarse constituyó una crítica que podría llamarse *político-institucional*. ¿En qué sentido? Dado que Lacan enmarca su crítica clínica de la veneración del *ego* - y su crítica teórica acompañante de la totalidad - a través de una vuelta a Freud, es irónico que, según él, los que abogan por estas posiciones son precisamente los que se consideran fieles a la revolución freudiana. Al principio del primer libro de su seminario (así mostrando de nuevo el hecho de que la crítica del *ego* constituyó su punto de partida intelectual), por ejemplo, dice: ‘Todo el desarrollo de la técnica analítica gira, desde (los *Escritos Técnicos* de Freud), en torno a la concepción del ego, es allí donde radica la causa de todas las dificultades planteadas por la elaboración teórica de este desarrollo práctico.’¹⁰⁶ Luego añade, con respecto a la propia tradición psicoanalítica – la tradición freudiana, es decir: ‘reapareció una noción del ego absolutamente distinta de la que implica el equilibrio del conjunto de la teoría de Freud’.¹⁰⁷ Específicamente, Lacan pretendía criticar los procedimientos de la International Psychoanalytic Association (IPA), la escuela psicoanalítica oficial que estaba fundada por el mismo Freud (y que finalmente expulsó a

¹⁰⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.365.

¹⁰⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, p.30.

¹⁰⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.12, traducción modificada.

Lacan en 1964). Así dice, en una referencia a unas de las figuras más importantes de la AIP: ‘Anna Freud, Fenichel, casi todos los que han escrito sobre análisis a partir de 1920, repiten: *No nos dirigimos sino al ego, no tenemos comunicación sino con el ego y todo debe pasar por el ego.*’¹⁰⁸ En otro momento, parafraseando a la hija de Freud, Anna – que fue una figura clave en el desarrollo de la escuela oficial después de la muerte de su padre –, Lacan dice: ‘*Ah! Por fin de vuelta!, Vamos a poder ocuparnos de él, no solo tenemos el derecho, también es lo aconsejado.*’¹⁰⁹ Concluye que:

Si este punto de vista es verdadero, tenemos que abandonar una noción que les presento como la esencia del descubrimiento freudiano, al descentramiento del sujeto con respecto al *ego*, y volver a la idea de que todo se centra en el desarrollo típico del *ego*. Hay aquí una alternativa sin mediación: si esto es verdad, todo lo que digo es falso.

Pero si lo que digo es falso, se torna sumamente difícil leer el menor texto de Freud entendiendo algo.¹¹⁰

Luego esta crítica ‘político-institucional’ da lugar, sin embargo, a unas ideas más evidentemente políticas, que se explicarán ahora.

Primero debe decirse que Lacan asociaba lo que llamaba la ‘perversión’ de la práctica psicoanalítica con una cultura particular: la anglo-sajona.¹¹¹ Habla por ejemplo de: ‘las desviaciones notorias en Inglaterra y América de la praxis que se autoriza en el nombre de

¹⁰⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, p.31.

¹⁰⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.95.

¹¹⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.226.

¹¹¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p.367.

psicoanálisis.¹¹² Con respecto a los Estados Unidos en particular, Lacan critica lo que llama – hasta sin traducir la frase del inglés original - “*the American way of life*” (‘la vida americana’). Dice por ejemplo: ‘La función que ha cumplido el psicoanálisis en la propagación de ese estilo que se llama a sí mismo *American way of life* corresponde exactamente a lo que designó con el términos de *oscurantismo*, en tanto se destaca por revalorizar nociones refutadas desde hace tiempo en el campo del psicoanálisis, como la del predominio de las funciones del ego.’¹¹³ Habla también de: ‘la degradación del psicoanálisis, consecutiva a su trasplante americano’ y incluso llega a decir – con un sarcasmo brutal - que ‘no todos (los analistas norteamericanos) son estúpidos’.¹¹⁴ Volviéndose luego a Gran Bretaña, comenta: ‘Han sido una vez más ingleses, autóctonos o no, los que han definido más categóricamente el final del análisis por la identificación del sujeto con el analista.’¹¹⁵ En parte es lógico que el Lacan crítico discrepe con la clínica anglo-sajona, ya que el mundo anglo-sajón se había convertido en el eje del psicoanálisis institucional durante la época relevante. El problema verdadero que Lacan tiene con ella, sin embargo, tiene que ver con su conexión con una cierta lógica de adaptación social. Como dice: ‘Aparece en todo caso de manera innegable que la concepción del psicoanálisis (en los EE.UU.) hacia la adaptación del individuo a la circunstancia social, la búsqueda de los *patterns* de la conducta y toda la objetivación implicada en la noción de las *human relations*’.¹¹⁶ Habla también de su:

objeción al favor concedido en la teoría al pretendido *ego autónomo*, cuya restauración académica justificaba al contrasentido propuesto de su reforzamiento en una cura desviada desde entonces hacia un éxito adaptivo: fenómeno de abdicación

¹¹² Jacques Lacan, *Escritos 2*, p.756.

¹¹³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.133.

¹¹⁴ Jacques Lacan, *Escritos 2*, 2009, p.655; Jacques Lacan, *Mi Enseñanza*, p.65.

¹¹⁵ Jacques Lacan, *Escritos 2*, p.585.

¹¹⁶ Jacques Lacan, *Escritos 1*, p.235.

mental, conectado con el envejecimiento del grupo en la diáspora de la Guerra, y reducción de una práctica eminente a una etiqueta adecuada para la explotación del *American way of life*.¹¹⁷

Lacan incluso denomina el orden social que se produce de esta manera, la ‘ego-cracia’.¹¹⁸ Uno de los efectos de este enfoque, según Lacan, es además lo de convertir la clínica en un mero ejercicio de maestría. Dice:

Cuando se centra la intervención analítica en el levantamiento de los *patterns* que ocultarían ese más allá, el analista no tiene otra guía sino su propia concepción del comportamiento del sujeto. Intenta normalizarlo en función de una norma coherente con su propio ego. Esto entonces siempre será el modelado de un ego por otro ego, por lo tanto por un ego superior; pues como todos sabemos el ego del analista no es un ego cualquiera.

Lean a Nunberg. ¿Cuál es para él el resorte esencial del tratamiento? La buena voluntad del ego del sujeto que debe convertirse en aliado del analista. Qué quiere decir esto sino que el nuevo ego del sujeto es el ego del analista. Y el Sr. Hoffer llega y nos dice que el fin normal de todo tratamiento es la identificación con el ego del analista.¹¹⁹

En resumen, Lacan pretende criticar radicalmente la promoción del *ego* dentro de la clínica anglo-sajona, la voluntad de maestría que conlleva y su conexión con una lógica de

¹¹⁷ Jacques Lacan, *Escritos 2*, p.769. Habla (de forma negativa) de lo ‘anglo-sajón’, además, en: Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.200.

¹¹⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.66 & p.84.

¹¹⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, p.414.

adaptación social. Lo más tradicionalmente político de estos argumentos, sin embargo, es la asociación que ve entre tales prácticas y la base económica capitalista de los países anglosajones. Dice: ‘¿Y saben cuál es el fin último? Obtener en medio de todo esto, y de las sabias instancias resultantes, lo que se llama con ese nombre importante: el ego fuerte, el fuerte ego. Y esto se consigue, se logran buenos empleados. Eso es el ego fuerte. Evidentemente, es preciso tener un ego resistente para ser un buen empleado.’¹²⁰ Sobre Gran Bretaña, en particular - que se considera un territorio clave en el desarrollo de la cultura capitalista -, añade, en un debate sobre los fenómenos de agresividad que acompañan el *ego*, que: ‘El mito político del *struggle for life* sirvió para insertar muchas cosas. Si Darwin lo forjó, fue porque formaba parte de una nación de corsarios, cuya industria fundamental era el racismo.’¹²¹ En suma: ‘Se trata de hecho del retorno, del tipo más reaccionario y por ello cuán instructivo, de una ideología que en todas las demás partes reniega de sí misma por haber entrado simplemente en quiebra’ - a saber, la ideología del mercado libre.¹²² Concluye que: ‘el Ego es la teología de la libre empresa’.¹²³ Incluso a veces Lacan extiende su crítica al intento de rentabilizar el psicoanálisis, diciendo: ‘todo lo que se cuenta en materia de explicaciones *ad usum* de público relativas al psicoanálisis es charlatanería.’¹²⁴ Otro aspecto importante de la cultura anglo-sajona - que tiene mucho que ver con su cultura capitalista (si se acepta la tesis poderosa de Max Weber por ejemplo) - es lo de su conexión con la tradición del protestantismo religioso. Esta conexión explica el siguiente comentario de Lacan: ‘En efecto, se trata del creciente puritanismo de la atmósfera analítica.’¹²⁵ Es por eso también que en otros momentos de su obra despliega una crítica de la ética caritativa y altruista de los burgueses (que tradicionalmente se considera la clase ejecutora del capitalismo). Lacan

¹²⁰ Jacques Lacan, *Mi Enseñanza*, p.33, traducción modificada.

¹²¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, p.262, traducción modificada.

¹²² Jacques Lacan, *Escritos I*, p.322.

¹²³ Jacques Lacan, *Escritos I*, p.322.

¹²⁴ Jacques Lacan, *Mi Enseñanza*, p.25.

¹²⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, p.300.

esencialmente los acusa de hipocresía. Así dice en su famoso ensayo temprano sobre el estado del espejo que: ‘sólo el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo. Para tal obra, el sentimiento altruista es sin promesas para nosotros, que sacamos a luz la agresividad que subtiende la acción del filántropo, del idealista, del pedagogo, incluso del reformador.’¹²⁶ Lo que debería tenerse en cuenta en todo esto con respecto al argumento de esta tesis, sin embargo, es el hecho de que en atacar el capitalismo, Lacan está en gran parte atacando lo que aquí se ha llamado la sociedad, a saber: un ordenamiento de elementos según una cierta imagen de totalidad. Incluso llega a hablar Lacan, en un momento dado, de: ‘esta sociedad, llamada capitalista’.¹²⁷

Ahora se entiende, pues, porque Lacan puede describirse como un pensador anti-social y, de la misma manera, ni liberal-democrático ni conservador. Con esto puede girarse la atención hacia las dos posiciones que se quedan: la radical-demócrata y la comunista. ¿Cuál de ellas le describe mejor a Lacan? En uno de los libros más tardíos de su seminario (así mostrando que su posición nunca cambió en realidad), Lacan dice, de los autores que suelen contribuir al *International Journal of Psychoanalysis* – los de la IPA, es decir -, que:

Se felicitan de que, en suma, estos cincuenta años han confirmado esas verdades primordiales, que el motor del psicoanálisis es la bondad y que lo que felizmente se ha evidenciado transcurridos estos años, con el borramiento progresivo del discurso de Freud, es en particular la solidez y la gloria de un descubrimiento llamado *autonomous Ego*, o sea el *Ego* a salvo de conflictos.

¹²⁶ Jacques Lacan, *Escritos I*, p.93.

¹²⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.181.

Esto es lo que resulta de cincuenta años de experiencia, gracias a la inyección de tres psicoanalistas, que habían florecido en Berlín, en la sociedad americana, donde este discurso de un *Ego* sólidamente autónomo prometía sin duda resultados tentadores.

En efecto, no podía hacerse nada mejor para volver al discurso del amo.

Esto nos da una idea de los contragolpes, retrógrados, si puede decirse así, que suceden a las tentativas de transgresión de todo tipo, como fue desde luego el análisis en una época.¹²⁸

La alternativa que propone Lacan a la cultura liberal-conservadora y sus avatares clínicos, pues, es la de la *transgresión*. Este término, sin embargo, queda por explicarse. Como el mismo Lacan ha dicho: ‘Escabullirse no es transgredir.’¹²⁹ Antes de explorar esta idea, sin embargo, hay otro factor importante que debe mencionarse.

Las últimas dos citas son del libro 17 del seminario de Lacan. Este libro cubre las clases que dio durante los años 1968-69 en París, donde – famosamente – había surgido una situación cuasi-revolucionaria, cuyo desarrollo - en las universidades en particular, donde trabajaba Lacan – era impresionante. Por decirlo de otra manera, fue un momento muy ‘político’ en el ámbito en que se movía Lacan. Parece que es por eso que existan varias reflexiones (muy complejas y oscuras, debe reconocerse) sobre la política en el libro 17 (y en los textos contemporáneos de Lacan). El mismo libro 17, por ejemplo, tiene el título eufemístico de: *El reverso del psicoanálisis*. ¿A qué se refiere este título? Lacan explica en el libro que el reverso del psicoanálisis es lo que llama el discurso del amo, es decir, el discurso del orden y de la autoridad. El discurso del analista y lo del amo incluso se oponen topológicamente en el argumento de Lacan, que tiene que ver con la rotación de figuras estructurales dentro de

¹²⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.77.

¹²⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.18.

ciertos discursos.¹³⁰ Lacan además conecta, en el libro 17, el discurso del amo con el capitalismo y la voluntad a la maestría que considera que lo acompaña. Lo difícil de todo esto desde el punto de vista de esta tesis es que en el mismo libro Lacan también equivale el discurso del amo con la política como tal.¹³¹ Por ejemplo:

Ya deben empezar a advertir que el reverso del psicoanálisis es lo mismo que este año introduzco bajo el título del discurso del amo.

No lo hago arbitrariamente, dado que este discurso del amo tiene ya sus credenciales en la tradición filosófica. Sin embargo, tal como trato de destacarlo, aquí adquiere un nuevo acento por el hecho de que en nuestra época podemos llegar a aislarlo con una cierta pureza – y esto por medio de algo que experimentamos directamente en el nivel de la política.¹³²

(La referencia a la filosofía, aquí, debería interpretarse en términos de la ‘ontología imaginaria’, que ya se ha discutido.) Esta es una posición que parece descartar cualquier posibilidad de pensar Lacan y la política juntos. Es evidente, pues, que para realizar tal tarea, será necesario hacer una *interpretación* del discurso de Lacan. Podría añadirse que la estrategia de ‘interpretar’ su discurso a este nivel se encuentra conforme con la estructura metodológica de esta tesis, según la cual se han intentado separar el reino de la clínica y el reino de la política para luego ‘pensarlos juntos’ en un terreno aparte: lo de la filosofía, y más específicamente el discurso de la ontología. Se recordará que esta metodología parte de la idea de que si los dos reinos no se separan de esta manera, acabarán produciéndose conclusiones curiosas, tal como la idea de que la política debe abolirse en nombre de algo

¹³⁰ Los cuatro discursos que Lacan describe en el libro 17, es decir.

¹³¹ Como dice Geoff Boucher: ‘Para Lacan, la disciplina de la gubernancia y el campo de la política son los paradigmas del discurso del amo.’ (Justin Clemens & Russell Grigg [Editores], *Reflections on Seminar XVII*, [London: Duke University Press], 2006, p.275, traducción del autor).

¹³² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.126.

como una clínica universal, o la idea opuesta (y paralela), de que la clínica pueda politizarse irremediabilmente. Volviendo ahora al argumento principal: se ha dicho que hay dos posiciones políticas que quedan por explorarse. Ahora se considerará si es posible compatibilizar el pensamiento de Lacan con el primero de ellas: el comunismo. En respecto a este podría repetirse una de las preguntas que se hizo a Freud: ¿qué opinaba del comunismo? Se ha establecido que Lacan tenía una vertiente ‘anti-capitalista’ (que, debería reconocerse, no le convierte necesariamente en comunista). Por otro lado, chocaba una y otra vez con los ‘anti-capitalistas’ de su época: los revolucionarios marxistas de ’68 por ejemplo, con los que discute una y otra vez en sus presentaciones fuera de su seminario normal.¹³³ ¿Por qué discutían?

Primero, Lacan se definía, en general, como anti-revolucionario. ¿Por qué? Después de todo, ¿no abogaba por lo que llamó, en un momento determinado: ‘una verdad liberadora’?¹³⁴ El problema es que no creía que una revolución como se había concebido tradicionalmente pudiera tener algo que ver con una verdad de este tipo. ¿Cómo se había concebido tradicionalmente, según él? Explica que etimológicamente hablando, la palabra ‘revolución’ significa una vuelta a una posición anterior en el tiempo.¹³⁵ De esto infiere que el revolucionismo tiende a implicar una especie de conservadurismo social. ¿En qué sentido? Lacan cree que en realidad los que atacan radicalmente al orden social normalmente no lo hacen para deshacerlo, sino para reforzarlo. Formalizando esta intuición, hace una conexión entre el revolucionismo y el discurso del amo, mencionado anteriormente. De ahí su comentario famoso a los revolucionarios que le interrumpen en 1969: ‘A lo que ustedes

¹³³ Como muestran los fragmentos que se incluyen en: Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*.

¹³⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.35.

¹³⁵ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, (New York: Norton) p.87.

aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán.¹³⁶ En realidad, lo que Lacan está criticando aquí es lo que podría llamarse la ‘histeria revolucionaria’ de ciertos miembros de su audiencia, una idea que se basa en la manera en que los neuróticos histéricos que se encuentran en la clínica cuestionan inagotablemente a su analista, porque quieren que produzca un diagnóstico consistente de lo que les afecta, algo que al fin y al cabo refuerza la idea del analista como lo que Lacan llama ‘el sujeto supuesto saber’. En conclusión, Lacan ve una conexión oscura entre el revolucionismo y la defensa del orden social (refractado por el discurso del amo). Esto quiere decir que su anti-revolucionismo, a pesar de lo que parezca, no le convierte en un pensador anti-radical. Más bien *amplifica* su radicalismo. Quizás sería posible, retrospectivamente, proyectar sobre Lacan la hegémica doxa post-soviética de que las revoluciones deberían evitarse no solo por traumáticos sino también por contraproducentes. Se volverá sobre este punto luego, aunque ya se ha visto que si la implicación de esta idea es la de que Lacan pretende – igual que los post-soviéticos – defender el orden social, se equivoca claramente. Lacan incluso deja abierto, como se verá en un instante, la posibilidad de otro tipo de revolucionismo – un revolucionismo más radical, podría decirse –, aunque es cierto que nunca lo explora en detalle. La segunda característica de los que se oponen a Lacan en los debates a partir de 1968 era la de ser marxista. ¿Qué opinaba Lacan, pues, del gran pensador ‘comunista’ Karl Marx?

Lacan admiraba a Marx. Incluso le compara favorablemente, en un momento dado, con su gran maestro, Freud (en términos profanos; dice: ‘Lo que les caracteriza, tanto al uno como al otro, a Freud y a Marx, es que no dicen tonterías’).¹³⁷ También habla – en lo que uno supone es una referencia a Marx – de: ‘los únicos hombres de la verdad que nos quedan, el agitador revolucionario, el escritor que con su estilo marca a la lengua, yo sé en quién estoy pensado’,

¹³⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.223.

¹³⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.75.

un comentario que es doblemente importante, ya que conecta la categoría de la verdad, que es algo que Lacan aprueba (aunque debería recordarse que la ve más en términos heideggerianos, es decir en términos de ‘*alétheia*’), con la revolución, así mostrando la ambivalencia ocasional de Lacan con respecto al último término.¹³⁸ Pero, ¿por qué exactamente Lacan opinaba favorablemente de Marx? Sencillamente, creía que en ciertos sentidos Marx había precipitado su propia teoría. ¿En qué sentidos? Primero, Lacan pensaba que Marx era el primero en reconocer y analizar lo que podría llamarse una *economía de la renuncia*, que luego tiene otra iteración en su propia teoría.¹³⁹ De ahí la conexión entre el plus-de-goce y la plusvalía, que se discutió en la sección anterior. Segundo, Lacan aprueba la crítica inmanente que Marx hace de Hegel y su idea del ‘conocimiento absoluto’ (más su asociación con el mismo estado político); es evidente que Lacan interpreta esta crítica en términos de su propia polémica contra la figura teórica de la totalidad, ya que ve Hegel como el pensador por excelencia de este factor.¹⁴⁰ Por último, Lacan parece abogar, en un momento determinado, por la doctrina marxista de la lucha de clases, que también opone al discurso del amo. Dice: ‘Es singular ver que una doctrina tal como la instauró Marx, articulada en función de la lucha, la lucha de clases, no impidió que de ella naciera algo que es, por el momento, el problema que a todos se nos presenta, a saber, el mantenimiento de un discurso del amo.’¹⁴¹ Esta interpretación incluso parece precipitar el concepto del antagonismo social radical que se encuentra – expresada de maneras distintas - en los pensadores post-lacanianos que se tratarán en la segunda mitad de esta tesis. Si Lacan comparte todos estos detalles teóricos importantes con Marx, sin embargo, ¿por qué no se describía como marxista?

¹³⁸ Jacques Lacan, *Escritos 2*, 2009, p.816.

¹³⁹ Por ejemplo, Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.85-6.

¹⁴⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.83.

¹⁴¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.31.

A primera vista, lo que Lacan cree que le separa de Marx es algo casi tautológico; es simplemente lo de identificar la ‘economía de la renuncia’, mencionada anteriormente, con la economía *como tal* – una economía financiera, es decir - en vez de con factores específicamente subjetivos. Lacan cree que – entre otras cosas – esto reduce la posibilidad de encontrar la ‘verdad liberadora’ mencionada anteriormente. Comenta:

Aquí, en esta encrucijada, enunciamos que lo que el psicoanálisis nos permite concebir es ni más ni menos esto, que está en la vía inaugurada por el marxismo, a saber, que el discurso está vinculado con los intereses del sujeto. Es lo que Marx llama, en este caso, economía, porque en la sociedad capitalista esos intereses son enteramente mercantiles. Pero como la mercancía está vinculada con el significante-amo, denunciarlo de este modo no resuelve nada. Porque después de la revolución socialista la mercancía no deja de estar vinculada con este significante.¹⁴²

Una variación de la misma conclusión se encuentra en la siguiente referencia de Lacan a Stalin: ‘No por nacionalizar los medios de producción, en el nivel del socialismo de un solo país, se acaba con la plusvalía, si no se sabe qué cosa es.’¹⁴³ Otra manera – aún más concisa – de formular la misma idea es el siguiente comentario: ‘explotados o no, los trabajadores trabajan.’¹⁴⁴ Por último dice – esta vez de manera más evidentemente política: ‘¿Denunciar el imperialismo? ¿Pero cómo detener este pequeño mecanismo?’¹⁴⁵ Como muestra la referencia anterior al significante amo, todas estas críticas en realidad surgen del hecho de que Lacan cree que Marx – a pesar de la originalidad de ciertos aspectos de su intervención - acaba pensando en términos de un conjunto social o, por ponerlo en términos filosóficos, de una

¹⁴² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.97.

¹⁴³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.113.

¹⁴⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.181.

¹⁴⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.192.

totalidad. Por eso concluye que Marx no puede ofrecer ninguna alternativa real a la represión subjetiva, salvo la – hegeliana - de *otro orden de totalidad*, que en el caso de Marx se representa en la promesa (fantasmática) de una sociedad comunista. Deduce Lacan que la estrategia de Marx debería reformularse, añadiendo – predeciblemente, dado lo que se ha comentado anteriormente - que el terreno en el que mejor se hará es el del psicoanálisis. Dice Lacan:

Por lo menos se anuncia allí la separación de poderes entre la verdad como causa y el saber puesto en ejercicio.

Una ciencia económica inspirada en el *Capital* no conduce necesariamente a utilizarla como poder de revolución, y la historia parece exigir otros recursos aparte de una dialéctica predictiva. Aparte de ese punto singular que no desarrollaré aquí, y que es que la ciencia, si se mira con cuidado, no tiene memoria. Olvida las peripecias de las que ha nacido, cuando está constituida, dicho de otra manera, una dimensión de la verdad que el psicoanálisis pone aquí altamente en ejercicio.¹⁴⁶

Por decirlo de otra manera, Lacan opone lo que llama la ‘sincronía’ de la verdad como el psicoanálisis lo contempla, a la ‘diacronía’ hegel-marxista. A pesar de esta propuesta, sin embargo, reconoce que en términos tradicionalmente políticos, el psicoanálisis pueda parecer una contribución modesta. Dice, de este campo: ‘No les digo que esto sea la palanca de Arquímedes. No les digo que tenga la menor pretensión de renovar el sistema del mundo, ni el pensamiento de la historia. Indico solamente cómo el análisis nos pone en situación de recibir, por el azar de los encuentros, cierto número de cosas que pueden parecer

¹⁴⁶ Jacques Lacan, *Escritos 2*, p.826.

esclarecedoras.’¹⁴⁷ No obstante, se atreve a decir en otro momento que el psicoanálisis: ‘parece revolucionario’ (así poniendo en evidencia otra ambivalencia suya con respecto al término ‘revolución’).¹⁴⁸ Teniendo en cuenta el programa de esta tesis, sin embargo, la pregunta más importante ahora es evidentemente la siguiente: *¿cómo interpretar las conclusiones originales de Lacan con respecto al revolucionismo marxista de una manera directamente política?*

Ya se ha defendido aquí que la meta de interpretar a Lacan políticamente requiere que se pase por el discurso de la ontología. En hacerlo, sin embargo, tampoco se pasa al reino de la especulación pura. Hay un momento específico en Lacan en el que, aunque es cierto que en gran parte se discute en términos clínicos, la ontología parece cruzar con una especie de acto que pueda tener mucha importancia al nivel político y es por eso que se considerará en más detalle en los siguientes párrafos. El acto en cuestión se explora en el libro 7 del seminario de Lacan y es lo de *Antígona*. Como el tema fundamental del libro 7 es lo de la ética, sin embargo (de ahí su título general, que es *La ética del psicoanálisis*), no es sorprendente que Lacan discute a Antígona en estos términos. La ética, por supuesto, no es la política. No obstante, va a suponerse, en la siguiente discusión, un cierto desplazamiento entre los dos campos, para que el acto de Antígona pueda considerarse en términos que son directamente relevantes al presente argumento. Antes de hacerlo, sin embargo, cabe preguntarse, ¿en qué consiste su acto? La historia de la que Lacan llama ‘la admirable jovencita’ es famosa.¹⁴⁹ En enterrar a su hermano fallecido Polinices, Antígona rompe el decreto del regidor de Tebas – Creonte –, que a Polinices le negó el derecho de enterrarse ya que este último se consideraba un traidor, por haber levantado un ejército contra su propia ciudad. Como castigo, la misma Antígona se entierra viva en una tumba grande y se cuelga antes de un intento de rescatarle

¹⁴⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.187.

¹⁴⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.191.

¹⁴⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.337.

por parte de su prometido – y el hijo de Creonte – Hemón. ¿Qué es lo que convierte el acto de Antígona – lo de enterrar ilegalmente a su hermano, a pesar de las consecuencias terribles - en un acto auténticamente ético, según Lacan? Dicho de otra manera, ¿por qué lo de Antígona constituye un acto subjetivo que Lacan aprueba? En intentar resumir su propuesta para una ética psicoanalítica al final del libro 7 del seminario, Lacan hace el siguiente comentario: ‘Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo.’¹⁵⁰ Esta definición tiene dos componentes importantes: el deseo y el concepto de ‘ceder’. Se considerarán, con respecto al acto de Antígona, en este orden.

Ya se ha explicado que el deseo corresponde al límite de un régimen de sentido particular. En el caso de Antígona, el régimen en cuestión es la ley de la ciudad de Tebas. Como entierre a su hermano en contravención de esta ley pues, podría deducirse que está siendo fiel a su deseo. Como Lacan lo expresa: ‘Antígona, en efecto, permite ver el punto de mira que define el deseo.’¹⁵¹ En el mismo sentido, el acto puede describirse como el *objeto a* de Antígona (en tanto objeto de deseo). ¿El tema es así de sencillo? ¿Cree Lacan que para seguir el deseo es simplemente necesario cometer un acto criminal y, si es así, ¿esto no le convierte en un pensador anarquista? No es así. Dice: ‘El orden de los poderes para nada debe despreciarse – no son estos comentarios anarquistas -, simplemente hay que saber su límite en el campo que se ofrece a nuestra investigación.’¹⁵² Quizás el mejor resumen de la situación es cuando dice que: ‘el crimen es para nosotros uno de los horizontes de la investigación de deseo.’¹⁵³ Dicho de otra manera, el crimen – quizás, dado que la palabra ‘crimen’ es bastante fuerte, sería mejor decir ‘no seguir la ley escrita’ - forma una parte esencial del tema de deseo pero no es

¹⁵⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.379.

¹⁵¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.298.

¹⁵² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.374.

¹⁵³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.312.

la única parte. ¿Cuáles son las otras? Primero debe señalarse, aquí, que Lacan interpreta el acto de Antígona no solo en términos de deseo sino también de la pulsión de muerte. Dice por ejemplo: ‘Cuando Antígona se pinta como Níobe petrificándose, ¿con qué se identifica? – si no con ese inanimado en el que Freud nos enseña a reconocer la forma en que se manifiesta el instinto de muerte. Se trata efectivamente de una ilustración del instinto de muerte.’¹⁵⁴ ¿Qué tienen que ver la pulsión de muerte y el deseo? Ya se ha establecido que Lacan ve la conexión en términos topológicos; es decir, que los dos elementos están parcialmente conectados y parcialmente separados. En el caso de Antígona, sin embargo, lo que realmente importa es la *conexión* entre ellos. Como el mismo Lacan lo expresa: ‘la function del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte.’¹⁵⁵ ¿Cómo Lacan entiende esta relación? Dice: ‘En efecto, Antígona declara sobre sí misma y desde siempre – Estoy muerta y quiero la muerte.’¹⁵⁶ Luego comenta: ‘Antígona lleva hasta el límite la realización de lo que se puede llamar el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo.’¹⁵⁷ En síntesis, Antígona desea la muerte. ¿Cuáles son las implicaciones de esta idea? Lacan cree que la dimensión en la que el deseo y la pulsión de muerte finalmente se articulan es la del *Atè*, un concepto que Sófocles menciona muchas veces en la obra y cuyo nombre corresponde a lo de una diosa griega, que representaba un grupo de ideas estrechamente relacionados, entre ellos: travesura, delirio, ruina y disparate. De este concepto central, Lacan dice: ‘Designa el límite que la vida humana no podría atravesar mucho tiempo’, añadiendo: ‘su deseo apunta muy precisamente a lo siguiente – al más allá de la *Átē*.’¹⁵⁸ Resumiendo, Lacan cree que cuando el sujeto se adhiere a un límite – cuando sigue su deseo, es decir – está al mismo tiempo abriendo la puerta a lo que en el sujeto yace más allá de este deseo: su pulsión de muerte. Dice: ‘El hombre hace siempre la experiencia de su deseo por algún

¹⁵⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.337.

¹⁵⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.362.

¹⁵⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.337.

¹⁵⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.339.

¹⁵⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.315, p.316.

franqueamiento del límite, benéfico.’¹⁵⁹ Por volver, pues, a la pregunta anterior, puede decirse que este ‘franqueamiento del límite’ es la ‘diferencia mínima’ que separa un acto meramente criminal de un acto verdaderamente ético. El acto de Antígona, por ejemplo, puede describirse como ético no solo porque rompe la ley escrita, sino también porque muestra la posibilidad de *otro* principio de ley, que pueda abrir otro horizonte. También se ha dicho que un acto ético depende de no ceder. ¿Por qué es importante esto?

Si se acepta que seguir el deseo (así accediendo a la pulsión de muerte) es un componente central de un acto ético, es lógico que no ceder – hacerlo de manera decisiva, es decir – es igual de importante. Antígona es una ejemplar en este aspecto: sabe lo que tiene que hacer y lo hace, sin vacilación o hesitación.¹⁶⁰ Además, entiende y asume plenamente – heroicamente, podría decirse –, desde el principio de su historia, todas las consecuencias terribles de su acto. De todo esto viene lo que Lacan llama su ‘implacabilidad’, a la que también atribuye su ‘belleza’.¹⁶¹ De la misma manera, el acto de Antígona parece conferirle una cierta ‘integridad’ o ‘consistencia’; no sufre, por ejemplo, el mismo colapso moral que experimenta Creonte al final de la obra. En este sentido su acto puede describirse como unívoco y es en esta ‘univocidad’ que se vislumbra lo que podría llamarse la parte ontológica de la historia de Antígona. Las afirmaciones ‘ontológicas’ relevantes son las siguientes. Dice Lacan (hablando en la voz de Antígona): ‘*es así porque es así*’; añade: ‘mi hermano es mi hermano’ y: ‘Lo que es es’.¹⁶² Aquí se trata, pues, de lo que podría llamarse la tautología absoluta del ser (en tanto que ser). Una decisión verdadera, es decir, tiene que justificarse a sí misma; no puede recurrir a criterios que se sitúan fuera de ella. La univocidad del acto que acompaña esta tautología incluso podría interpretarse como un reflejo de la univocidad de la

¹⁵⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.368.

¹⁶⁰ ¡Tan segura es, que lo hace dos veces durante el curso del drama!

¹⁶¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.327 p.337.

¹⁶² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.333 & p.334.

diferencia ontológica, que se ha mencionado anteriormente. Es lógico, es decir, que un acto que pretende adherir a la distinción unívoca entre lo óntico y lo ontológico también tiene que ser unívoco. Siguiendo esta idea, Lacan añade a la última cita – ‘lo que es es’ – la siguiente reflexión: ‘y es a esto, a esta superficie, a lo que se fija la posición imposible de quebrar, infranqueable de Antígona. Ella rechaza todo lo demás. El estar exhausto al fin de carrera no está mejor ilustrado en ningún otro lado y todo lo que se la pone alrededor sólo es una manera de hacer flotar, de eludir, el carácter absolutamente radical de la posición del problema en ese texto.’¹⁶³ La frase ‘El estar exhausto al fin de carrera’ se refiere a la estructura misma de la tragedia sofoclea: el hecho de que el acto de Antígona necesariamente le lleva a su propia destrucción. Esto es en realidad un efecto de lo que el mismo Lacan identifica como las implicaciones ontológicas de la obra. Podría concluirse – curiosamente, quizás - que para Lacan, la historia de Antígona representa un drama ontológico. Esta conclusión subraya el reto lacaniano a los que han visto en la posición de Antígona una defensa de la familia, de lo natural. Más bien – según Lacan – Antígona saca la dimensión del ser – de la existencia, podría decirse – del significante *precisamente en su aspecto de desnaturalización*. Como dice:

Antígona representa por su posición ese límite radical que, más allá de todos los contenidos, de todo lo bueno o lo malo que ha podido hacer Polinice, de todo lo que puede serle infligido, mantiene el valor único de su ser.

Ese valor es esencialmente de lenguaje. Fuera del lenguaje ni siquiera podría ser concebido, y el ser de aquel que ha vivido no podría ser así desprendido de todo lo que transmitió como bien y como mal, como destino, como consecuencias para los otros y como sentimientos por él mismo. Esa pureza, esa separación del ser de todas

¹⁶³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.334-5.

las características del drama histórico que atravesó, éste es justamente el límite, el *ex nihilo* alrededor del cual se sostiene Antígona. No es otra cosa más que el corte que instaure en la vida del hombre la presencia misma del lenguaje.¹⁶⁴

El lenguaje – el significante – es importante para la ontología porque – como ya se ha explicado en este capítulo – permite localizarse tanto un cierto límite como lo que lo excede. Se ha acabado hablando de la ontología aquí y esto permite volverse al diagrama básico de esta tesis. Situar a Lacan dentro de este diagrama, sin embargo, depende del énfasis que se pone dentro del argumento ontológico. Con respecto al acto de Antígona, surgen dos posibilidades. Primero hay la ontología del exceso – lo que se ha llamado aquí la parte del ‘más allá’ - y, de ahí, de las pulsiones. Segundo hay la ontología de la falta – el límite, es decir - y, de ahí, del deseo. Las implicaciones políticas de estos dos aspectos van a considerarse en el mismo orden. No se incluye aquí, por supuesto, la tercera parte del nudo: la ontología (imaginaria) de la plenitud; esto porque Lacan, como ya se ha dicho, no la aprueba.

En el capítulo anterior se defendió que el exceso forma una parte importante de la ‘ontología psicoanalítica’. También se afirmó que la manera en que uno ‘interacciona’ con esta ontología define su posición política. La posición *comunista*, por ejemplo, implica *identificarse* con ello. Otro aspecto del comunismo en este sentido es lo de apartar el deseo de ‘reformular’ el orden social que es responsable de haber producido el exceso mencionado, así preservando la posibilidad de construir algo aparte. Hay un momento, pues, en que el análisis de Lacan parece estar de acuerdo con estas conclusiones. Habla de las pulsiones, por ejemplo (que pueden considerarse la ‘base material’ del ‘exceso ontológico’): ‘en la medida en que

¹⁶⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.335.

nada tienen que ver, en tanto que revelados por la doctrina freudiana, con algo que se satisfaga con una temperancia, ésa que ordena muy sabiamente las relaciones del ser humano con su semejante en los diferentes escalones jerárquicos de la sociedad, desde la pareja hasta el Estado, en una construcción armónica.’¹⁶⁵ Incluso llega a decir Lacan – hablando ahora de lo que se ha llamado aquí la ‘sustancia’ de las pulsiones - que: ‘el goce es un mal’ (mal, es decir, desde el punto de vista del orden social).¹⁶⁶ El goce se considera el mal, pues, porque se concibe como algo destructivo con respecto al orden establecido. Lacan también recuerda su audiencia, sin embargo, de su lado *constructivo*. Como dice: ‘Es exigible, en efecto, en ese punto del pensamiento de Freud, que aquello de lo que se trata sea articulado como pulsión de destrucción, en la medida en que pone en duda todo lo que existe. Pero ella es igualmente voluntad de creación a partir de nada, voluntad de recomienzo.’¹⁶⁷ Basándose en estas conclusiones entonces, parece posible leer la Antígona que tanto admiraba Lacan como una heroína ‘comunista’. A través del vehículo de su deseo, es decir, Antígona se identifica precisamente con el exceso de la ley y aboga por las consecuencias indeterminadas que pudiera producir. Si es así, ¿no es sorprendente que el famoso dramaturgo comunista Bertolt Brecht – entre otros radicales políticos - le admirara también! El mismo Lacan destaca la parte ‘constructiva’ del acto de Antígona, refiriéndose al: ‘*ex nihilo* alrededor del cual se sostiene *Antígona*’ (una frase que, a través de sus connotaciones bíblicas, evoca de nuevo la complicidad aparente entre Antígona y lo ‘sobrenatural’).¹⁶⁸ La dimensión del ‘más allá’ del orden social que tiene el acto de Antígona incluso parece reflejarse en la estructura de la obra de Sófocles, ya que toda la acción importante tiene lugar fuera de los muros de la ciudad, en ‘otra escena’. ¡Es por eso que la audiencia se entera de muchas de las peripecias más importantes de la historia a través de los informes de los mensajeros! Un punto final que debe

¹⁶⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.136.

¹⁶⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.223.

¹⁶⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.257.

¹⁶⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.335.

añadirse sobre este ‘comunismo psicoanalítico’ es que a pesar de su ‘indiferencia oficial’ con respecto a la ley de la ciudad, es cierto que también constituye una *crítica* de esta ley - de su injusticia o su dimensión de exclusión, por ejemplo -, aunque sea meramente implícita (ya que este comunismo no pretende intervenir directamente en ella). Lacan reconoce esto e incluso proyecta la idea sobre el mismo Freud. En los *Escritos*, por ejemplo, dice: ‘¿Quién ha protestado como ese hombre de gabinete contra el acaparamiento del goce por aquellos que acumulan sobre los hombros de los demás las cargas de la necesidad?’¹⁶⁹ Esta cita – paradigmática, podría decirse, del momento aparentemente comunista en Lacan -, al hacer referencia a la conexión que Lacan ve entre el goce y la plusvalía, también plantea la cuestión de cómo diferenciar – al nivel político - el comunismo que puede atribuirse a un cierto Lacan del comunismo clásico – lo de Marx, por ejemplo. Esta cuestión puede contestarse sucintamente: aunque tanto el comunismo ‘tradicional’ como la versión de Lacan identifican un cierto exceso del orden social, el primero soñaba con ‘reintegrar’ este exceso con una cierta totalidad (la quimera de una ‘sociedad comunista’), mientras que Lacan ve el exceso social como algo *irreductible*. ¿Cuál es la implicación directamente ‘política’ de esta distinción?

Afirmar la irreductibilidad del exceso social en parte sitúa Lacan donde en un momento dado se situó el mismo Freud (aunque fuera de manera fragmentaria): dentro de la corriente del comunismo *revolucionario*, del siglo XX. Cuando se habla del ‘comunismo revolucionario’, uno piensa precisamente en aquel comunismo que se asociaba – con cada vez más radicalidad – con los restos – la parte ‘excesiva’, efectivamente – de los procesos dialéctico-históricos que tradicionalmente se habían privilegiados dentro del pensamiento marxista. Una referencia aquí sería la tradición leninista de ‘revolución permanente’ por ejemplo, en la cual se intentó

¹⁶⁹ Jacques Lacan, *Escritos* 2, p.611.

en primer lugar articular los campesinos rusos – el exceso de la dialéctica histórica – con la clase revolucionaria ‘histórica’: el proletariado. La tradición leninista incluso culminó en el movimiento que creció mucho durante la época en la que Lacan iba presentando sus ideas y en su propio país además: el *maoísmo*. Para Mao-Tse-Tung – quizás aun más que para Lenin –, la cuestión política de cómo movilizar a los campesinos – en una China que seguía siendo predominantemente agrícola –, entendidos estos también como un grupo que no se encajaba dentro de la narrativa histórica de Marx, era clave. Es interesante, pues, que, en una desviación notable con respecto a sus temas habituales, Lacan habla respetuosamente, durante el seminario de 1969, del maoísmo, citándolo – aparentemente – como un ejemplo de la liberación benéfica del ‘conocimiento del esclavo’.¹⁷⁰ Este último constituye, sin duda, una referencia a la revolución cultural, que estaba plenamente en marcha en aquél momento y que pretendió dar rienda directamente a la ‘inteligencia nata’ de los campesinos. La importancia intelectual del maoísmo en los acontecimientos de Mayo ’68 en París – especialmente entre los intelectuales – también explica en parte, quizás, por qué Lacan suspendió su propio seminario en aquel año. Como dice: ‘Aquel año, era el 68, interrumpí mi seminario antes del final, con el fin de mostrar, de esta forma, mi simpatía por lo que entonces se movía’.¹⁷¹ Aun así, es posible que al fin y al cabo Lacan sea aun más radical que los ‘comunistas revolucionarios’ de su día. Es probable, es decir, que, a pesar de sus intentos de pensar los ‘restos históricos’ en su especificidad, ellos seguían soñando con reintegrarlos en un conjunto social que la historia misma constituiría. Lacan, en cambio, es absolutamente firme en este punto. Considera su posición sobre el progresismo político. En un momento dado dice: ‘Sólo soy liberal, como todo el mundo, en la medida que soy anti-progresista’ (el término ‘liberal’ puede ponerse en paréntesis aquí, ya que se usa, evidentemente, con ironía).¹⁷² Esta

¹⁷⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.159-160.

¹⁷¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.213.

¹⁷² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.223.

convicción se expresa, por ejemplo, en la crítica que Lacan hace de lo que llama el enfoque ‘diacrónico’ de Creonte, que pretendía hacer una remodelación histórica del ‘estado’ de Tebas; a esto opone Lacan la sincronía de la verdad – la irreductibilidad de la parte excesiva, efectivamente - que se representa, según él, en el acto de Antígona. La posición de Lacan aquí también se aleja, sin embargo, de lo que podría llamarse el ‘progresismo radical’ del marxismo (en su dimensión hegeliana). Dice Lacan, en una referencia al historicismo ‘socialista’: ‘Es muy evidente, en efecto, que no puede sostenerse ni por un momento que nos estemos acercando del modo que sea a la ascensión del esclavo. Esta manera increíble de poner a cuenta de su beneficio – al beneficio de su trabajo – un progreso cualquiera, como dicen, del saber resulta verdaderamente de una futilidad extraordinaria.’¹⁷³ Hablando en otro momento del nazismo, además, dice: ‘Sostengo que ningún sentido de la historia, fundado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de este resurgimiento.’¹⁷⁴ En resumen, para Lacan los restos – el exceso - introducen una estasis irreductible en la dialéctica histórica. Tan radical es su posición en este punto que quiere abolir cualquier antagonismo social que puede considerarse una distracción del antagonismo más fundamental, entre el orden social y lo que lo excede. En un momento dado, por ejemplo, comenta que: ‘He aquí algo que, espero, no dejará de sonarles – sin saber por otra parte de qué lado les viene’, de izquierda o de derecha, es decir.¹⁷⁵ Podría especularse, además, de que sea en este sentido que Lacan ha comentado: ‘no soy hombre de izquierdas.’ Sería un error ver reflejado en este comentario casual un Lacan conservador, porque su implicación indirecta es que Lacan tampoco ha sido en algún momento hombre de derechas. Otra vez, este rechazo de la división supuestamente ‘política’ del espacio social se basa en la visión lacaniana de la univocidad de un acto político ‘auténtico’. Ahora puede considerarse la

¹⁷³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.185.

¹⁷⁴ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, p.282.

¹⁷⁵ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.94.

segunda opción ontológica, mencionada anteriormente – la del límite y del deseo -, que tiene otras implicaciones políticas. Debe reconocerse antes que esta opción es mucho menos desarrollada en Lacan. Es por eso, por ejemplo, que debe separarse de la historia de Antígona, donde sus implicaciones políticas no pueden aislarse con tanta facilidad. Por otro lado, existe al menos la sugerencia de esta opción en Lacan, y sus bases teóricas son claramente presentes.

En el capítulo anterior, se planteó la posibilidad de que, a pesar de sus pecados, la sociedad mala pueda ser intervenida. Esta idea proviene en parte de la sospecha de que el ‘más allá del límite’ del orden social no es algo que puede accederse directamente. Se trata, entonces, de una posición que ve el límite de dicho orden como algo *constitutivo*. Previamente, la posición que cree que la sociedad es mala pero también que el orden de su maldad es contingente y, de la misma manera, pueda someterse a una intervención política, es lo que se ha llamado la ‘radical-democrática’. ¿Puede encontrarse esta posición en Lacan? Sería relativamente fácil interpretar sus ideas anti-revolucionarias de esta manera. Después de todo, concluye, en un momento dado, que: ‘produce...un curioso estremecimiento...confundir la verdad analítica con la revolución.’¹⁷⁶ En realidad, esta opinión concuerda con una de las más tempranas que puede encontrarse en Lacan: su crítica de los fantasmas sociales ‘utópicos’. Ya en 1938, por ejemplo, había dicho: ‘Madrinas siniestras instaladas en la cuna del neurótico, la impotencia y la utopía recluyen su ambición, tanto si él sofoca en sí mismo las creaciones que espera el mundo al que llega, como si, en el objeto que propone a su rebelión, ignora su propio movimiento.’¹⁷⁷ Quizás la posición de Lacan en este aspecto podría resumirse por decir que cualquier proyecto político ‘purista’ – sea la de ‘perfeccionar’ el orden social o la de salir

¹⁷⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.58. Este comentario parece contradecir un comentario anterior de Lacan. Esto simplemente muestra, sin embargo, el carácter frecuentemente antinómico de su discurso.

¹⁷⁷ Jacques Lacan, *La familia*, p.94.

completamente de ello en nombre de otro orden – está mal concebido, por no mencionar políticamente peligroso. Esta posición se desplegó mucho durante la época que siguió la derrota histórica del comunismo ‘oficial’ y no es una casualidad que la concepción de ‘democracia radical’ ha surgido en el mismo periodo. La oposición de Lacan a los proyectos utópicos-revolucionarios también explica su crítica de lo que podría llamarse la ideología de la liberación (o ‘liberacionismo’). Aquí se tiene en mente los proyectos políticos cuasi-anarquistas que creen que los seres humanos pueden, y deberían, vivir sin ley. Lacan está totalmente en contra de esta opinión. Dice por ejemplo: ‘el psicoanálisis, de alguna manera, nos liberara de la ley. Gran esperanza ésta. Sé muy bien, en efecto que en este registro es donde una referencia libertaria podría vincularse con el psicoanálisis. Creo que no se trata de eso’.¹⁷⁸ Esta idea se basa también en la crítica que hace Lacan del argumento que presenta Dostoievski en *Los Hermanos Karamazov*. Dostoievski defiende, se recordará, que si Dios ha muerto, todo es permisible. Lacan argumenta, en cambio, que si Dios ha muerto, nada es permisible, ya que se trata de un orden de inhibición universal. Esto en realidad es una variación del argumento que presenta Freud en *Tótem y Tabú*, que se discutió en el capítulo anterior. ¿Este argumento sitúa a Lacan más cerca de la posición conservador-liberal en el diagrama que está usándose aquí? En ciertos momentos, parece que sí. Dice por ejemplo: ‘Sin embargo, a Dios gracias, el sujeto está en el mundo del símbolo, es decir en un mundo de otros que hablan. Su deseo puede pasar entonces por la mediación del reconocimiento. De no ser así, toda función humana se agotaría en el anhelo indefinido de la destrucción del otro como tal’.¹⁷⁹ Tal comentario, que se encuentra en el primer libro del seminario y que en realidad opone – como el Lacan temprano solía hacer – el orden simbólico a lo del imaginario, casi suena al argumento filosófico de Thomas Hobbes. Con esta actitud de ‘pesimismo político’, además, va también una conclusión errante que Lacan incluye en su

¹⁷⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.126.

¹⁷⁹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, p.254.

análisis de Antígona. Dice: ‘Créanme, el día del triunfo de los mártires sera el del incendio universal. La pieza está bien hecho para demostrárnoslo.’¹⁸⁰ Como se ha establecido, sin embargo, el escepticismo final de Lacan sobre el ‘contrato social’ le prohíbe de convertirse en liberal-conservador directamente. No obstante, es cierto que su pelea con la figura de la revolución abre la posibilidad de un Lacan ‘radical-democrático’. ¿Cómo se expresa esta posibilidad en términos que son directamente políticos?

En realidad, las implicaciones explícitamente políticas de esta posición no son muy claras en Lacan. Podrían citarse sus ideas más clínicas, de que existe la posibilidad de encontrar un camino en el mundo que se basa menos en el ‘sufrimiento neurótico’, pero esto no es especialmente decisivo. Quizás el ejemplo que más se acerca a la tradición de ‘democracia radical’ en Lacan es la interpretación que hace de la soberanía del límite, mencionada anteriormente. El término clave aquí es el concepto de la *segregación*. Dice por ejemplo: ‘Nunca se ha acabado del todo con la segregación. Puedo decirles que siempre encontrará la ocasión para arraigar más y mejor. Nada puede funcionar sin eso’.¹⁸¹ Añade:

Sólo conozco un origen de la fraternidad – quiero decir la humana, de nuevo el humus -, es la segregación. Nos hallamos, por supuesto, en una época en que la segregación, ¡pufff! Ya no hay segregación en ninguna parte, cuando uno lee los diarios es algo inaudito. Simplemente, en la sociedad – no quiero llamarla humana porque me reservo mis términos, estoy atento a lo que digo, no soy un hombre de izquierdas, yo sólo constato -, todo lo que existe se basa en la segregación, y la fraternidad lo primero. Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto, no tiene el menor fundamento, como acabo de decirles, el menor

¹⁸⁰ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, p.320.

¹⁸¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.193.

fundamento científico. Se trata de captar esa función y saber por qué es así. Pero en fin, salta a la vista que es así, y hacer como si no fuera verdad debe tener, por fuerza, algunos inconvenientes.¹⁸²

José-Miguel Marinas ha descrito este factor en Lacan de manera especialmente clara: ‘Esa cualidad que une, como el archipiélago, por aquello que separa.’¹⁸³ Si la palabra ‘segregación’ no parece lo suficientemente peyorativa, Lacan la explica, en otro momento, de manera más coloquial; habla del *racismo*. Dice: ‘Puesto que no es cuestión de pintarles un porvenir color de rosa, sepan que lo que trepa, lo que no hemos visto hasta sus últimas consecuencias y que se enraíza en el cuerpo, en la fraternidad del cuerpo, es el racismo, del cual ni siquiera han terminado de oír hablar.’¹⁸⁴ El discurso anti-racista no es nada nuevo, por supuesto, pero Lacan lo radicaliza. Defiende que la propia condición de la sociedad actual es el racismo. La conclusión obvia es la de que, para Lacan, actuar políticamente hoy en día implica enfrentarse a la lógica racista que fundamenta la sociedad. Esta posición hace eco del carácter absoluto del límite - de la negatividad, o la ‘exclusividad’ – con respecto a una identidad fija, que se encuentra en Levinas. ¿También se encaja con la actitud ‘comunista’? Después de todo, ¿no da la impresión de que una intervención política en la sociedad entendida de esta manera sea especialmente factible! Sí es posible que haya una concordancia entre el ‘comunismo’ y el ‘anti-racismo’ a este nivel. De nuevo, sin embargo, la insistencia de Lacan en que no podemos acabar nunca con el racismo parece implicar una visión de la ‘inmanencia’ del orden social que discrepa con la comunista, aunque sus consecuencias concretas no puedan especificarse todavía (una tarea que quizás tendrá que posponerse hasta la segunda mitad de esta tesis). La especificidad de una posición ‘anti-social’ pero también

¹⁸² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, p.121.

¹⁸³ José-Miguel Marinas, *Ética de lo inconsciente – sobre comunidad y psicoanálisis*, (Madrid: Biblioteca Nueva), 2014, p.20.

¹⁸⁴ Citado en: Juan Bautista Ritvo, *Sujeto, Masa, Comunidad – La razón conjetural y la economía del resto*, (Madrid: Mar por Medio), 2011, p.13.

‘anti-comunista’ en Lacan también se ve en la definición de la política que proporcionó una vez y que se ha citado al principio de este capítulo. Dijo: ‘*¡el inconsciente es la política!* Quiero decir que lo que hace a los hombres estar juntos, o lo que se opone a ellos, debe precisamente justificarse por aquello cuya lógica estamos intentando articular en este momento’. Este comentario parece limitar la política al orden simbólico, que funciona según las dos dimensiones que Lacan describe – la metáfora (‘lo que hace a los hombres estar juntos’) y la metonimia (‘lo que se opone a ellos’): el ‘estar separados juntos’ de la cita anterior. Ya se sabe que Lacan considera la política como una disciplina limitada en general pero aun así es interesante ver una definición posible de la política en Lacan que se basa, de nuevo, en un reconocimiento simultáneo de la imposibilidad de un exceso productivo (que se sustituye aquí por la interacción exclusiva entre la metáfora y la metonimia) y de la contingencia irreductible del orden social. No obstante, debe reconocerse que esta opción es subdesarrollada, en Lacan, si se compara con su posición ‘comunista’.

Segunda parte

3. Ernesto Laclau: **“La retórica, el psicoanálisis y la política”**

La sociedad es:

	<u>Necesaria</u>	<u>Contingente</u>
<u>Buena</u>	‘Conservador’	‘Liberal-democrático’
<u>Mala</u>	‘Comunista’	‘Radical-democrático’

En este capítulo van a presentarse dos fases del pensamiento del ‘teórico político’ argentino Ernesto Laclau. Debería reconocerse de inmediato que Laclau seguramente no hubiera aceptado la idea de que su obra se divide en dos fases.¹ No la hubiera aceptado por una razón específica: defender en todo momento la integridad relativa de su construcción teórica formaba una parte importante de su estrategia intelectual. El modelo explícito de dicha estrategia es el de una *guerra de posición*, un concepto que propuso el marxista italiano

¹ Ni sus seguidores; Simon Critchley y Oliver Marchart, por ejemplo, han comentado: ‘si seguimos la trayectoria de Laclau como teórico sería difícil descubrir una ruptura radical en su pensamiento. Lo que encontramos más bien es un aumento o elucidación teórica de intuiciones que se nacen del activismo político.’ (Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, (Oxford: Routledge), 2004, p.2, traducción del autor.)

Antonio Gramsci, que ha tenido una influencia decisiva en el pensamiento de Laclau. ¿En qué consiste este concepto? Gramsci utiliza el término para describir una estrategia militar que se emplea en el contexto de un campo de batalla y que se basa en la consolidación de las fuerzas propias. Lo opone a lo que llama una ‘guerra de maniobra’ (o, ‘guerra de movimiento’), que implica una incursión puntual en las líneas de batalla del enemigo.² Gramsci también extrapola – como solía hacer – unas conclusiones políticas de esta distinción militar. Interpreta la guerra de posición en términos del tipo de lucha política que se realiza al nivel de los elementos variados de la sociedad civil, mientras que caracteriza la guerra de maniobra política como la estrategia más tradicionalmente revolucionaria, de un asalto directo en el sitio de poder.³ Laclau, por su parte, casi nunca piensa en términos de una ‘revolución’, que para él es – por utilizar un término de la tradición althusseriana - una ‘última instancia que nunca llega’. Es precisamente por eso, sin embargo, que aprueba con tanto entusiasmo el concepto alternativo de Gramsci, de la ‘guerra de posición’. También lo aprueba por su adyacencia al concepto de *hegemonía*, que Gramsci desarrolló de manera importante y que constituye (en forma radicalizada) el concepto central de la obra de Laclau; igual que la guerra de posición, la hegemonía implica una cierta ‘horizontalidad’ en la actividad política. Laclau es además el que extiende estas metáforas al reino de la teoría. Dice por ejemplo:

al confesar el carácter tendencioso de mi intervención, estoy dando al lector la única libertad que está en mi poder otorgar: la de ubicarse fuera de mi discurso y rechazar su validez en términos que sean enteramente inconmensurables con él. De tal modo, al proponer algunas superficies de inscripción para

² Véase: Antonio Gramsci, *Escritos políticos 1917-1933*, (Ciudad de México: Cuadernos de pasado y presente), 1977, pp.333-340.

³ Véase: Antonio Gramsci, *Escritos políticos 1917-1933*, pp.333-340.

la formulación de *preguntas* más que respuestas, me estoy comprometiendo en una lucha de poder para la que hay un nombre: hegemonía.⁴

La conclusión es que Laclau ha preferido consolidar las bases de su posición – así presentando sus lectores con una elección clara - al lanzar maniobras intelectuales arriesgadas. También es cierto, sin embargo, que han habido momentos importantes de maniobra en su ‘campaña teórica’ y es preciso destacarlos si quisiera llevarse a cabo el tipo de análisis teórico comparativo que pretende hacerse en esta tesis. De ahí vienen las dos fases propuestas. En tratarlas aquí, se describirán, en cada caso, las presuposiciones ‘ontológicas’ en que se basa y luego sus implicaciones políticas, con referencia especial al diagrama de arriba. Hay un par de puntos que deberían comentarse primero, empezando – como ya es costumbre – con el uso que se hace aquí del término *ontología*.

Laclau casi no utilizaba la palabra ‘ontología’ al principio de su carrera intelectual, salvo en el primer sentido que se sacó de la obra de Lacan en el capítulo anterior – a saber, como el deseo de *totalización* (teórica). Más específicamente, la asociaba, en sus primeros libros, con lo que llama la ontología ‘positiva’ del marxismo tradicional, que, según él, se había basado en el intento de discernir un fundamento racional – un principio de totalización, precisamente – en el orden social.⁵ Dicho fundamento para el marxismo es, como es sabido, *la clase social*. En sus obras tempranas, Laclau incluso llega a contrastar la ontología (marxista) con su propio proyecto, que describe como *político*, en el sentido de que su categoría de análisis preferida, la hegemonía, casi se presenta como ‘suplemento’ político a una ontología cualquiera. Luego parece que experimenta un cambio de perspectiva, sin embargo, ya que empieza a emplear la palabra ontología para describir elementos de su propio enfoque. ¿Qué

⁴ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, (Buenos Aires: Ariel), 1996, p.46.

⁵ E.g. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina), 1987, p.88.

elementos? En primer lugar, Laclau asocia la ontología con la parte *estructuralista* de su proyecto. Dice, por ejemplo: ‘¿Hay un campo que...realmente nos permitiría explicar *ontológicamente* el tipo de relaciones que estamos explorando? Yo creo que sí, y es la *lingüística*.’⁶ Añade, en una referencia al fundador del estructuralismo lingüístico (quien se discutió en el último capítulo): ‘sustituciones y combinaciones son las únicas posibles formas de objetividad en un universo saussuriano, y si se extraen de su anclaje en el habla y la escritura – es decir, si la separación de la forma de la sustancia se hace de una manera más consecuente y radical que la de Saussure – no estamos en el campo de una ontología regional, sino general o fundamental’⁷ Luego señalará que la ontología de que habla no es simplemente lingüística sino también *retórica*: ‘Metáfora, metonimia, sinécdoque (y especialmente catacresis como su denominador común) no son categorías que describen los adornos del lenguaje, como creía la filosofía clásica, sino categorías ontológicas que describen la constitución de la objetividad como tal’⁸ Esta matización en realidad tiene que ver con la teorización cada vez más rica que hace Laclau de la dimensión de *acto* que tienen las operaciones lingüísticas. Esto también pueda explicar la influencia creciente del psicoanálisis en su proyecto, ya que esta disciplina ha reflexionado mucho sobre la categoría del acto subjetivo.⁹ No es sorprendente, pues, cuando Laclau conecta el psicoanálisis directamente con la ontología. Dice por ejemplo: ‘las categorías psicoanalíticas no son regionales, sino que pertenecen al campo de lo que podría denominarse una ontología general’.¹⁰ Parece además que la parte del psicoanálisis que tiene en mente aquí es la de *las pulsiones*. Aprueba, por ejemplo, una opinión que atribuye a la autora lacaniana Joan Copjec, de que: ‘la teoría de las

⁶ Peter Hallward (Ed.), *Think Again – Alain Badiou and the Future of Philosophy*, (London: Continuum), 2004, p.136, traducción del autor.

⁷ Peter Hallward (Ed.), *Think Again – Alain Badiou and the Future of Philosophy*, p.136, traducción del autor.

⁸ Peter Hallward (Ed.), *Think Again – Alain Badiou and the Future of Philosophy*, p.137 traducción del autor.

⁹ Lacan le dedicó un año entero de su seminario, por ejemplo. Se volverá sobre ello en el capítulo sobre Žižek.

¹⁰ Ernesto Laclau, *La razón populista*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica), 2004, p.147.

pulsiones en Freud ocupa el terreno de las cuestiones de la ontología clásica.¹¹ Incluso llega a describir la categoría del *objeto a* en Lacan - que también interpreta en términos de las pulsiones - como ‘la categoría ontológica principal.’¹² Los temas relacionados a estas reflexiones sobre la ontología por parte de Laclau se trataran luego. ¿Puede sacarse alguna conclusión del hecho de que la palabra ontología cambió su significado para Laclau? En sí, probablemente no es el cambio más importante en su obra; retroactivamente, por ejemplo, Laclau no tenía ningún problema en redefinir su primera categoría de análisis – la hegemonía – como un elemento ontológico.¹³ Si se considera, por otro lado, el hecho de que la temática de la ontología en Laclau se deriva de las reflexiones de Heidegger sobre la diferencia ontológica, el cambio mencionado podría interpretarse como una cierta radicalización de su teoría, ya que la diferencia ontológica es – como se explicó en el capítulo anterior – un factor con consecuencias teóricas que van en esa dirección. Se trata, aquí, de una diferencia fundamental, que José-Miguel Marinas ha descrito en un libro reciente como la entre *la política* (entendida como ‘las instituciones de gobierno’) y *lo político* (entendido como ‘un vínculo activo’).¹⁴ Este es otro tema que se considerará luego. Aquí solo hace falta aclarar que cuando se habla de esbozar los preceptos ontológicos de cada fase de la obra de Laclau, la categoría temprana de la hegemonía se incluirá en este programa, a pesar del anacronismo aparente. Antes de empezar dicho programa, debe primero preguntarse: ¿qué textos van a emplearse en el proceso?

Aquí se analizarán todos los textos de Laclau (que no fue un autor especialmente prolífico), aunque algunos se considerarán en más detalle que otros. En la primera parte, el texto fundamental será su segundo libro: *Hegemonía y estrategia socialista - Hacia una*

¹¹ Ernesto Laclau, *La razón populista*, p.147.

¹² Ernesto Laclau, *La razón populista*, p.149.

¹³ E.g. Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p.326.

¹⁴ José-Miguel Marinas, *El poder de los santos – valor político de las imágenes religiosas*, (Madrid: Catarata), 2014, p.11.

radicalización de la democracia (a partir de ahora *Hegemonía*), que escribió con Chantal Mouffe y que se publicó en 1985.¹⁵ ¿Por qué éste? *Hegemonía* suele considerarse la obra maestra de ambos de sus dos autores y es cierto que es un texto muy completo. Sus primeros dos capítulos describen, a través de una genealogía deconstructiva de la historia de la teoría marxista, el desarrollo del concepto de la hegemonía misma; el tercer capítulo pretende proporcionar una nueva teorización de dicho concepto; y el cuarto y último capítulo reflexiona sobre sus correlatos políticos posibles. Se ve que, efectivamente, todos los ingredientes están presentes en este libro para poder pintarse un cuadro de la posición básica de Laclau. Podría añadirse que cuando se refiere, a partir de ahora, a los autores de *Hegemonía*, se dirá ‘Laclau’ pero debe entenderse que implícitamente se está diciendo ‘Laclau y Mouffe’. Hay momentos en los que esta sinécdoque pueda parecer injusta pero se entenderá que *Hegemonía* tiene una posición central en la trayectoria intelectual (distinta) de ambos de sus dos autores, y no solo en la de Mouffe. En la segunda parte del capítulo, se considerarán los textos de Laclau que se han publicado después de *Hegemonía*, a saber: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *Emancipación y diferencia* y *La razón populista*, más las contribuciones que ha hecho a otras colecciones. Como ya se ha sugerido, estos textos más tardíos desarrollan y matizan el argumento que se había presentado en *Hegemonía* de manera importante. En ciertos momentos en este capítulo se hará referencia, además, a los textos de los que han comentado sobre la obra de Laclau.

¹⁵ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*.

1. El Laclau temprano

1.1. La hegemonía

Laclau heredó el término *hegemonía* de la tradición marxista. Como él mismo ha comentado sin embargo, para el marxismo clásico ‘la hegemonía’ no tenía el estatuto de un concepto fundamental; más bien era el signo de una crisis dentro del mismo marxismo.¹⁶ Cuando Laclau la elige como su categoría teórica central, entonces, no debería interpretarse como un acto de deferencia a la ortodoxia, sino como un intento de explorar la productividad de esta crisis. ¿En qué consistía, según Laclau? Afirma que la forma básica de la crisis fue la de la falsación aparente de la doctrina marxista de que la historia se desarrolla según leyes necesarias.¹⁷ Como es sabido, el marxismo clásico creía que el destino de la clase subordinada dentro de un modo de producción determinado fue lo de derrocar la clase que la había subordinado, así precipitando un cambio en el mismo modo de producción. En el capitalismo, por ejemplo, la clase subordinada es el proletariado y la clase que lo subordina es la burguesía; el marxismo asumía, pues, que habría necesariamente un momento en que el proletariado haría una revolución exitosa contra la burguesía y en el mismo momento acabaría con el capitalismo y daría luz al comunismo. Laclau divide la crisis de esta visión en dos fases distintas (que no obstante solapan hasta un cierto punto, como se verá en un instante). Dice que la primera fase de la crisis emergió después de unos años largos de prosperidad mundial relativa, a finales del siglo XIX y al principio del siglo XX, que efectivamente parecía minar la idea de que la revolución proletaria fuera inevitable.¹⁸ Añade que esta fase de la crisis produjo elementos como la teorización innovadora de la *huelga general* (la revolución proletaria, según la vulgata marxista) en la obra de Georges Sorel:

¹⁶ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.31.

¹⁷ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.31.

¹⁸ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.44.

recordamos que Sorel clasificó dicha huelga como un *mito* y así lo convirtió fundamentalmente en una cuestión de simbología política, en vez de un producto simple de la base económica, que sería un precepto de la teoría de las leyes necesarias de la historia.¹⁹ Otro producto de esta fase que cita Laclau fue el *revisionismo*, que atribuyó – igual que Sorel – una cierta autonomía a la política, dentro del horizonte marxista.²⁰ La segunda fase de la crisis que identifica Laclau tenía que ver con los acontecimientos en Rusia en la primera parte del siglo XX y, más específicamente, la aparición mundana de la teoría marxista en la forma de la revolución rusa de 1917. La importancia de este segundo momento en el desarrollo de la teoría marxista es conocida pero merece la pena mencionar sus puntos principales.

Resultó que, al irrumpir en el mundo como movimiento ‘político’, el marxismo tenía que modificarse algo. Este hecho dio luz a la tradición *leninista*. El líder de la revolución rusa, Lenin, se encontró en la posición de tener que hacer una revolución proletaria sin proletarios o, mejor dicho, con pocos proletarios y una proliferación de rebeliones en Rusia por parte de sectores no-proletarios, más notablemente los campesinos, que fueron el grupo más numeroso pero que (como se ha comentado anteriormente en esta tesis) constituían un resto desde el punto de vista de las leyes supuestas de la historia. Si se añade a este imprevisto la presencia en Rusia de una revolución política burguesa que – según, otra vez, la doctrina de la necesidad histórica – todavía no se había completado (de ahí, quizás, la proliferación de las clases de campesinos), puede verse que los problemas que enfrentaron el marxismo teórico en aquel momento podrían haber acabado con ello. La respuesta de Lenin fue la de encontrar un punto de mediación entre la parte determinista del marxismo y el momento de contingencia política que parecía admitir. Lenin introdujo, por ejemplo, una versión provisional de la

¹⁹ Véase: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, pp.68-75.

²⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.61.

doctrina que luego se llamaría (recuperando una frase oscura de Marx) *la revolución permanente*, que atribuyó a la clase que estaba privilegiada según la doctrina de las leyes necesarias de la historia – el proletariado – la tarea de liderar, en el terreno que se le presentó, el resto de las clases variadas que querían luchar contra el antiguo régimen. Este proceso es lo que suele llamarse *el vanguardismo*.²¹ En realidad fue Trotski el que formalizó el concepto de la revolución permanente, atribuyéndolo retroactivamente a Lenin (y, de esta manera, identificándose como parte de la tradición leninista).²² Trotski añadió otra idea, de que la ley fundamental del desarrollo histórico es en realidad la de *la desigualdad*, a pesar del hecho de que esta desigualdad funda, en un momento secundario, algo que desde otra perspectiva pueda aparecer como la necesidad: lo que Trotski denomina la ley de *la combinación*.²³ Esta última teoría de Trotski fue, como apunta Laclau, especialmente radical – por no mencionar potencialmente ruinoso desde el punto de vista del marxismo clásico - pero se consideraba compatible con el concepto de la revolución permanente, ya que simplemente parecía formalizar el momento de la contingencia en medio de la inevitabilidad aparente de los procesos históricos.²⁴ La culminación de todo este movimiento leninista fue, como Laclau señala, la teorización más rica del concepto de *hegemonía* por parte de Antonio Gramsci. Este término describía precisamente el liderazgo que proporciona la clase obrera en condiciones de contingencia histórica. Gramsci incluso llegó a describir la revolución rusa como ‘el hecho

²¹ La palabra puede tener una iteración ‘vulgar’ pero también tiene una encarnación más sofisticada y original, que se capta en la descripción de Isaak Babel: ‘la misteriosa curva de la línea recta de Lenin’ (Citado en: Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, [Harvard, H.U.P.], 2000, p.231, traducción del autor). Según esta versión, la tarea de la clase privilegiada consistiría en liderar las otras clases, como si dijéramos, a través de ‘el ojo de la aguja’ de la revolución proletaria, así transformando su propio ser. Esta versión más compleja del término tiene más en común con su recuperación ‘post-lacaniana’, como se mostrará cuando llega el momento de considerar la obra de Slavoj Žižek, en el capítulo 5.

²² Véase: Léon Trotski, *La revolución permanente*, en <http://www.marxists.org/espanol/trotsky/revperm/index.htm>. (03/12/2013).

²³ Véase: Léon Trotski, *La Historia de la Revolución Rusa*, en http://www.marxists.org/espanol/trotsky/1932/histrev/tomo1/cap_01.htm.

²⁴ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, pp.79-86.

de la hegemonía' (que opuso a 'la teoría de hegemonía').²⁵ Puede decirse, pues, que la segunda fase de la crisis del marxismo proporcionó una *estrategia* política, que se basó en la contingencia de los procesos históricos, un factor que empezó a contemplarse en la primera fase de la crisis. Si Gramsci representa, sin embargo, lo que Laclau llama 'la expresión teóricamente madura' del concepto de la hegemonía, ¿en qué consiste su propia innovación conceptual?²⁶

Laclau también estaba escribiendo en un contexto histórico específico. No está claro si había una continuidad absoluta entre las expresiones de la crisis del marxismo en el segundo y el tercer internacional y el periodo en que Laclau empezó a publicar sus obras (a finales de los 70) pero sí es cierto que en la última época el 'marxismo real' estaba más en crisis que nunca. En realidad, estaba pasando por su crepúsculo, por no mencionar el hecho de que se había sometido a críticas muy fuertes por parte del movimiento 'comunista' en el Occidente durante mucho tiempo: después de la invasión de Hungría por parte de la URSS en 1956, por ejemplo, o de la represión en Checoslovaquia en 1968. En el mismo momento en que el socialismo real estaba atrofiándose, además, había un resurgimiento de proyectos neo-conservadores y neo-liberales en el Occidente. La combinación de estos dos factores - la crisis final del socialismo marxiano y el auge del neo-conservadurismo - condujo muchos pensadores de la izquierda occidental de proponer un nuevo 'frente popular', así renunciando ciertos preceptos teóricos para poder luego crear un movimiento político más duradero. En el mismo momento, un pensador que a veces se ha asociado con la teoría *original* del frente popular - Antonio Gramsci - empezó a leerse de manera mucho más extendida en los círculos intelectuales del movimiento comunista internacional, especialmente en Gran Bretaña donde Laclau vivía y trabajaba (y donde pudo encontrarse además la 'vanguardia' del proyecto

²⁵ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, (London: Lawrence and Wishart), 1998, p.381.

²⁶ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.99.

neoliberal, al menos dentro del contexto europeo), ya que Gramsci había acabado de publicarse en inglés por primer vez. La influencia nueva de Gramsci en Europa en general durante los 70 y los 80 produjo el movimiento que se llamaba *el eurocomunismo* y es cierto que Laclau no fue el único que iba publicando reapreciaciones de Gramsci en revistas que tenían una vertiente eurocomunista. Los historiadores célebres Eric Hobsbawm y Martin Jacques, por ejemplo, ya habían escrito sobre Gramsci en las páginas de la revista teórica oficial del partido comunista de Gran Bretaña: *Marxism Today*. Probablemente es justo decir, sin embargo, que los otros autores de *Marxism Today* retenían un cierto prejuicio que les condujo a defender más o menos directamente el leninismo de Gramsci. Parece que creyeron, es decir, que el proletariado siguiera pudiendo realizar la tarea de ‘liderar’ los oprimidos. La respuesta de Laclau a la nueva situación política, por otro lado, fue la de afirmar que en realidad no existe ningún sector ‘social’ que pudiera *necesariamente* realizar esta función, incluso en el contexto de una economía capitalista.

Para los autores más tradicionalmente marxistas, esto representaba una decisión teórica demasiado drástica. Defendían además que al tomarla, Laclau en realidad había salido completamente del horizonte marxista.²⁷ Esto es un tema complejo. Si con esto en realidad los marxistas querían acusar a Laclau de condenar los seres humanos a la contingencia ‘pura’ - sin, es decir, la posibilidad de cualquier liderazgo auténticamente político -, debería concluirse que no es un comentario pertinente. Para Laclau, afirmar que estamos viviendo en condiciones de contingencia total representaría una mera ‘inversión’ de la doctrina de las leyes de necesidad histórica. La lógica de la hegemonía más bien implica, según él, una interacción - quizás infinitamente compleja - entre la determinación y la indeterminación. En este sentido sigue claramente la tradición leninista, que, como ya se ha explicado, fue la

²⁷ E.g. Norman Geras, *Post-Marxism?*, en: *New Left Review* 1, 163, May-June 1987, (London: Verso).

primera en pensar – especialmente en los escritos de Gramsci – una interacción de este tipo. Hay que tener en cuenta aquí que Laclau siempre insistía en que su proyecto se considere ‘post-marxista’.²⁸ Añade en otro momento que hay aspectos más abstractos del marxismo que no pueden perderse sin arriesgar una regresión intelectual importante. Menciona, en este aspecto, el ‘hallazgo’ del marxismo de (lo que Laclau llama) el antagonismo social y también su idea de la opacidad del campo social: la posibilidad de distorsiones ideológicas etc.²⁹ Como estos dos aspectos son claves en el enfoque de Laclau, se volverán sobre ellos luego. A pesar de su insistencia en que su proyecto es fiel a la tradición marxista, sin embargo, es cierto que representa una radicalización importante de ella. Esta ‘radicalización’ también le obliga a introducir nuevos puntos teóricos, que se considerarán ahora.

A pesar del carácter decisivo del marxismo en la argumentación de Laclau, tiene también otras influencias intelectuales. En un momento dado, las enumera: ‘la fenomenología, la filosofía posanalítica y las varias corrientes de pensamiento que pueden ser caracterizadas como posestructuralista.’³⁰ La más importante en su obra con diferencia es la tercera. Lo que Laclau llama el post-estructuralismo es, en realidad, el nombre que se da a la crítica inmanente de la teoría del signo de Ferdinand de Saussure y en este sentido Lacan y su generación, que han contribuido mucho a esta crítica, pueden incluirse en la categoría. ¿Cómo Laclau ha interpretado este ‘movimiento’? Laclau retiene del post-estructuralismo sobre todo su concepto de que existan dos ejes básicos del lenguaje. ¿Cuáles son estos ejes? El lingüista Roman Jakobson - que es un nombre de referencia en este campo y fue amigo de

²⁸ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.28.

²⁹ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, (Buenos Aires: Nueva Visión), 2000, p.108.

³⁰ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.222.

Lacan – los ha identificado como *metáfora* y *metonimia*.³¹ ¿Por qué éstas? Como se dijo en el capítulo anterior, según la tradición estructuralista el lenguaje consiste en una serie de diferencias entre signos. Recordamos que esta tesis se basa en la arbitrariedad interna del signo mismo: es decir, que sus dos partes – el significante y el significado – no están intrínsecamente conectados. De ahí concluye Saussure (el fundador involuntario del estructuralismo) que lo que da ‘valor’ al signo es su diferencia con respecto a otros signos. También se ha dicho anteriormente, sin embargo, que si el lenguaje no consistiera en nada más que una serie de diferencias, la arbitrariedad del signo se aboliría, ya que una serie exclusiva sería una serie *completa* y en tal contexto se estabilizaría perfectamente la relación entre el significado y el significante (y la tesis estructuralista básica se falsaría). Por consiguiente, la serie de diferencias propia al lenguaje debe subvertirse en un punto determinado. En el último capítulo se notó que Lacan postuló un ‘real’ material que cumple este papel. Una manera más habitual de teorizar la subversión – que Lacan a veces asocia indirectamente con su categoría de lo real (de una manera compleja; luego se explorará este tema, ya que tiene importancia para entender a Laclau) – es en términos de lo que se opone a la diferencia: *la similitud*, o lo que quizás podría llamarse *la identidad*. Los dos ejes de Jakobson, entonces, corresponde a esta distinción entre diferencia e identidad: la metonimia equivale a la diferencia y la metáfora equivale a la identidad.³² Otra forma que tiene Jakobson de referirse a la distinción es en términos de la diferencia entre el eje sintagmático del lenguaje (el orden de los signos en una frase) y su eje paradigmático (la sustitutibilidad de estos signos) pero la conclusión es la misma: nos encontramos, otra vez, en la intersección entre diferencia e identidad. Lacan, por su parte, acepta completamente estas correspondencias y también se une con Jakobson en conectar los dos ejes del lenguaje con

³¹ Veáse: Roman Jakobson, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, en: Roman Jakobson y Morris Halle, *Fundamentals of Language*, (La Haya: Mouton y Co.), 1956, pp.55-83.

³² Veáse: Roman Jakobson, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, en: Roman Jakobson y Morris Halle, *Fundamentals of Language*, pp.55-83.

dos dimensiones claves del ‘trabajo del sueño’ en Freud: condensación (metáfora) y desplazamiento (metonimia).³³ De esta manera, la lingüística estructural se identifica como una base de la teoría psicoanalítica (lacaniana); de ahí viene uno de los lemas más famosos (y nómicos) de Lacan: ‘el inconsciente está estructurado como un lenguaje’. Lo que pretende hacer *Laclau* es interpretar los dos ejes del lenguaje en términos sociales o políticos (que quizás no es lo mismo; luego se discutirá esta distinción). Como dice J. Hillis Miller: ‘la originalidad de Ernesto Laclau...ha sido la de conjeturar, y luego a argumentar, persuasivamente y con paciencia, que el campo político también está estructurada como un lenguaje.’³⁴

Laclau ha empleado, en varios momentos, todas las distinciones (post-)estructuralistas que acaban de mencionarse. Ha hablado de metáfora y metonimia, de sintagma y paradigma y de condensación y desplazamiento. La última distinción es especialmente importante en su obra porque ilumina una parte importante de su desarrollo intelectual. ¿Qué parte? El primero en emplear los términos condensación y desplazamiento en un contexto político-filosófico fue el marxista francés Louis Althusser. El momento clave en este aspecto fue su ensayo clásico ‘Contradicción y sobredeterminación’, de 1960. En este ensayo, Althusser defiende que la teoría de la contradicción que se moviliza en la tradición hegel-marxista no es capaz de explicar una situación genuinamente política, ya que la última es algo relativamente complejo, mientras que la primera se expresa en un enfrentamiento históricamente simplificado entre dos campos, el proletariado y la burguesía. Althusser utiliza la palabra *sobredeterminación* para describir la complejidad que la política presenta pero este término en realidad se refiere a la condensación y el desplazamiento, dado que Freud ya lo había

³³ Véase: Roman Jakobson, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, en: Roman Jakobson y Morris Halle, *Fundamentals of Language*, pp.55-83. Véase también: Lacan, *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, en: Jacques Lacan, *Escritos I*, (Buenos Aires: Siglo XXI), 2003.

³⁴ Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, 218, traducción del autor.

utilizado como sinónimo del ‘trabajo del sueño’, mencionado anteriormente (que incorpora los dos elementos).³⁵ Laclau estaba muy influido por el marxismo sofisticado de Althusser. Cita prominentemente su argumento sobre la sobredeterminación en su primer libro, *La política y la ideología en la teoría marxista* y parece que en aquél momento compartía, en gran parte, sus coordenadas (o, al menos, es difícil distinguir sus ideas sobre este tema de las de Althusser).³⁶ También empieza su análisis de la teoría de hegemonía, en su segundo libro, analizando el uso del concepto de sobredeterminación en Althusser. Concluye que lo que constituye la hegemonía es precisamente las dos dimensiones fundamentales de la sobredeterminación. A pesar de esta influencia importante, sin embargo, hay diferencias significativas entre el argumento de Althusser y lo de Laclau. Primero, Althusser no produjo, evidentemente, una teoría específica de la categoría de *hegemonía* (aunque es cierto que contemplaba producir tal teoría, elogiando a Gramsci en un momento dado por haber introducido la primera teorización importante de la categoría, que Althusser conecta con la complejidad mencionada anteriormente).³⁷ Segundo, en Laclau las dos dimensiones de la sobredeterminación parecen en gran parte referirse al ordenamiento de un espacio *social*, mientras que Althusser las utiliza para describir fenómenos explícitamente *políticos* (que él define en términos de una lucha revolucionaria). Esta diferencia no es especialmente obvia pero es importante y se volverá sobre ello. Podría añadirse que según el mismo Laclau, la distinción entre su proyecto y lo de Althusser tiene que ver con la temática de la determinación en última instancia por la economía. Resumiendo, Althusser cree que a pesar del aspecto de la sobredeterminación, la contradicción es un factor irreductible y por eso tendrá que tenerse en cuenta en la política en un momento dado. Además, la contradicción, en

³⁵ La conexión entre la sobredeterminación y sus dos ejes - la condensación y el desplazamiento – se hace explícito en otro ensayo de Althusser del mismo periodo; véase: Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, (Ciudad de México: Siglo XXI) p.180.

³⁶ Véase: Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, (Ciudad de México: Siglo XXI), 1978.

³⁷ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p.94. Podría especularse que el proyecto intelectual de Laclau empieza con este punto aparentemente incidental en la obra de Althusser.

la tradición marxista, siempre se ha considerado un fenómeno regional en el despliegue inmanente de un conjunto social y por lo tanto, enfatizar su irreductibilidad – como hace Althusser – es al mismo tiempo defender la factibilidad de dicho conjunto. Laclau, por su parte, rechaza ambas ideas: determinación en última instancia por la economía y la idea de la sociedad como una totalidad repleta. Retroactivamente, la radicalización que hace Laclau del discurso de Althusser en este sentido parece lógica: es difícil resistir la impresión de que la idea de ‘determinación en última instancia por la economía’ es incompatible con desatar las lógicas esencialmente contingentes de la sobredeterminación (que es precisamente lo que Laclau pretende hacer). Cuesta entender, por ejemplo, cómo un elemento ‘irreducible’ (la economía) puede en ciertos momentos reducirse al olvido. Meramente evocar la complejidad de una situación política, como hace Althusser, no afecta la tesis de su simplicidad fundamental y, de ahí, no representa el ‘cambio de paradigma’ que considera necesario Laclau. Por otro lado, las consecuencias de la decisión intelectual de Laclau en este aspecto son complejas, por no decir, ambiguas. Antes de considerarlas en más detalle sin embargo, debe mencionarse la iteración final – y más común – de los dos ejes del lenguaje en la obra de Laclau: *equivalencia y diferencia*. ¿Cuáles son los matices que esta distinción introduce en su argumento?

La distinción entre equivalencia y diferencia es una oposición específica a la obra de Laclau; no la ha heredado del estructuralismo. No obstante, tiende a hablar de ‘cadenas’ de equivalencia y diferencia, una expresión que pretende conectar estos dos términos con el sistema de significación que el post-estructuralismo contempla. En realidad, Laclau emplea la distinción para referirse directamente a la política – que no es sorprendente, ya que se considera a sí mismo un ‘teórico político’ – y es evidente que los dos términos tienen

connotaciones políticas.³⁸ Incluso contienen resonancias de la obra del filósofo alemán Carl Schmitt, que identifica los dos conceptos fundamentales de la política como *amigo* y *enemigo*: los que son equivalentes a, o diferentes de, uno, es decir.³⁹ La oposición entre la equivalencia y la diferencia además evoca uno de los comentarios de Lacan sobre la política, que se citó en el último capítulo: ‘¡el inconsciente es la política! Quiero decir que lo que hace a los hombres estar juntos, o lo que se opone a ellos, debe precisamente justificarse por aquello cuya lógica estamos intentando articular en este momento.’⁴⁰ De esta manera la distinción entre equivalencia y diferencia hace eco de la oposición en Lacan entre ‘la fraternidad’ y ‘la segregación’. Es tentador ver en tales ideas la lógica del *ego* que, como se sabe, solo admite de dos modos: similar o diferente. Como se explicó en el capítulo anterior, Lacan ya lo vio así, en parte asimilando la política directamente a lo imaginario (que incorpora los fenómenos del *ego*). No es sorprendente, pues, cuando Laclau identifica – en una referencia directa a Lacan – lo imaginario como una parte fundamental de la política (en su segundo periodo, cuando empezó a influirse más por la teoría psicoanalítica).⁴¹ No obstante, Lacan tenía una ambivalencia importante con respecto a la categoría de lo imaginario que Laclau parece ignorar. Por último podría comentarse aquí que la oposición entre equivalencia y diferencia en Laclau da lugar en un momento dado a la entre *universalidad* y *particularidad*, que son términos – especialmente el primero – que quizás tienen un pedigrí aun más obviamente político. Se volverá, sin embargo, sobre éstos, ya que son conceptos que casi no surgen en *Hegemonía* e introducen un matiz importante en la obra de Laclau. Puede concluirse que la citación constante de la doctrina de los dos ejes

³⁸ Véase: Ernesto Laclau, *Deconstruction, Pragmatism and Hegemony*, en: Chantal Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, (London: Routledge), 1996.

³⁹ Véase: Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, (Madrid: Alianza), 1987. Es interesante apuntar que en este sentido, la colaboradora intelectual decisiva de Laclau – Chantal Mouffe, con quien escribió *Hegemonía* – reconoce la influencia clave de Schmitt en su obra. Véase: Mouffe (Ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, (London: Verso), 1999.

⁴⁰ Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan XIV: The Logic of Phantasy* (Traductor Cormac Gallagher, de manuscritos franceses no editados), (Eastbourne: Anthony Rowe), día del seminario 10/05/67. Traducción al español del autor.

⁴¹ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.79.

fundamentales del lenguaje por parte de Laclau muestra la influencia importante que la tradición (post-)estructuralista ha tenido en su obra. Podría añadirse que el juego entre determinación e indeterminación que constituye la interpretación laclauiana de la tradición marxista, y que se mencionó anteriormente, también depende de esta influencia. Hay, sin embargo, otro factor que debe explorarse aquí, que complica el cuadro teórico: la dimensión de lo que Laclau llama *antagonismo social*. ¿En qué consiste éste?

El antagonismo (social) es otra idea que puede tener un significado político intuitivo. Además puede considerarse otra herencia del marxismo. Recordamos que el mismo Laclau comentó que era uno de los dos elementos más rescatables de la tradición marxista.⁴² En realidad lo considera el único, ya que el otro elemento que identifica – la opacidad de lo social – es un efecto secundario del antagonismo. ¿En qué sentido Laclau cree que el marxismo ‘halla’ el antagonismo? Cuando hace esta afirmación, lo que tiene en mente es la categoría marxista de contradicción. Laclau cree que este concepto prefigura lo de antagonismo en la medida en que postula el carácter dividido del cuerpo social, que frustrará cualquier intento (que Laclau describirá como ‘ideológico’) de pensar el último como un conjunto coherente.⁴³ Uno recuerda, por ejemplo, los comentarios innovadores de Marx y sus seguidores de que el reino supuestamente neutral del derecho burgués es en realidad habitado por un sesgo ideológico irreductible. Por otro lado, Laclau comparte – como ya se ha dicho – la crítica de Althusser de la contradicción. Incluso la extiende. También cree, entonces, que si la contradicción se considera – como muchos marxistas han hecho – un fenómeno secundario de un conjunto más profundamente racional y, de ahí, repleto, no puede considerarse nada compatible con el antagonismo. ¿Cómo estas dos posiciones – la aprobación de la contradicción y su rechazo – se compatibilizan en la teoría de Laclau? En realidad, no pueden. Laclau simplemente

⁴² Véase: Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.108.

⁴³ El comentario sobre ‘clausura ideológica’ se encuentra en: Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.106.

pretende aprovechar de la productividad de la ambigüedad. Esta es otra metáfora de su enfoque con respecto al marxismo: en proveer una deconstrucción de esta tradición, la está criticando radicalmente pero sin salir de su horizonte. Esta vez, la crítica se traduce en una defensa de la radicalidad de la categoría del antagonismo social. En el mismo sentido el antagonismo representa, para él, el límite del lenguaje y, dado que cree que el lenguaje constituye (y en esto sí que puede considerarse ‘estructuralista’) la ‘objetividad’, puede deducirse que el antagonismo es, para él, el límite de toda objetividad.⁴⁴ Dicho de otra manera, cree que la existencia de un antagonismo es la precondition para que la objetividad se constituya. ¡Se ve que es una categoría importante! Otro nombre laclauiano para esta idea es lo de ‘la imposibilidad de la sociedad’.⁴⁵ Si, es decir, una figura importante del conjunto consistente es la de una sociedad ordenada y racional (una sociedad ‘posible’, es decir), esta figura también debe rechazarse, según Laclau. Llega a concluir que: “‘La sociedad’ no es un objeto legítimo del discurso.”⁴⁶ ¿En qué sentido el antagonismo, visto de esta manera, complica la teoría ‘post-estructuralista’ de Laclau?

A veces parece que el concepto del antagonismo radical en Laclau es completamente compatible con el (post-)estructuralismo, ya que el correlato de éste, en la política, parece ser las categorías de equivalencia y diferencia. Por otro lado, la diferencia entendida como *sistema* de diferencias (en el plural) – una idea que forma una parte fundamental del horizonte (post-)estructuralista – no puede ser el mismo ‘modo’ de diferencia que la que se presenta en un antagonismo social, porque el último es necesariamente *unívoco*. Sin esta condición, no hay objetividad posible, como ya se ha explicado. Laclau es muy enfático en este punto. Dice: ‘El antagonismo como negación de un cierto orden es, simplemente, el

⁴⁴ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.34.

⁴⁵ Véase: Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, pp.103-106.

⁴⁶ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.151.

límite de dicho orden y no el momento de una totalidad más amplia respecto de la cual los dos polos del antagonismo constituirían instancias diferenciales – es decir, objetivas, - parciales.⁴⁷ En este sentido, el orden de diferencia que se manifiesta en un antagonismo hace eco de un término que de vez en cuando ha surgido en Lacan: *la diferencia absoluta*, que para éste tampoco es lo mismo que la diferencia metonímica que surge en el paradigma estructuralista tradicional.⁴⁸ En Lacan, la ‘diferencia absoluta’ parece referirse a algo como una diferencia *mínimamente* infinita (en otro contexto se dirá: una diferencia ontológica), un encuentro con la cual produce un efecto dislocatorio en el sujeto y de esta manera puede precipitar acción ‘ética’ por su parte.⁴⁹ La diferencia entre el goce femenino y el goce fálico (que se discutió en el capítulo anterior) – *la diferencia mínima entre el goce y sí mismo* (entre el goce como tal y sus ‘manifestaciones parciales’), *es decir* – puede representar un ejemplo de esto.⁵⁰ En resumen, lo que se encuentra en la categoría del antagonismo en Laclau es ‘la diferencia contra la diferencia’: la diferencia radical (¿absoluta?) contra la diferencia ‘meramente’ metonímica.⁵¹ Todos estos elementos se encuentran diagramatizados en un ensayo más tardío de Laclau, ‘Constructing Universality’:⁵²

⁴⁷ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.169-170.

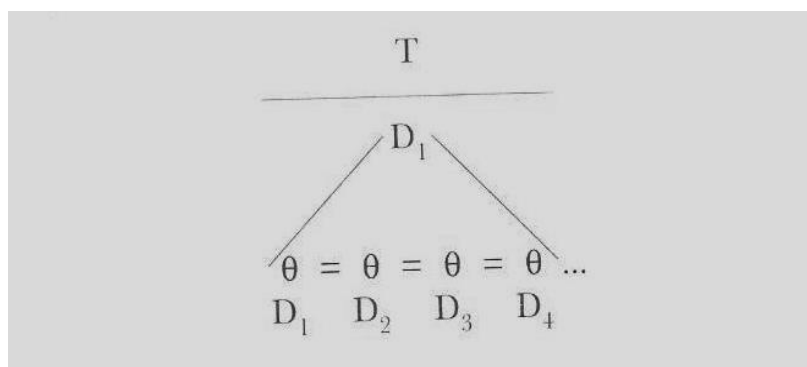
⁴⁸ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, (Buenos Aires, Paídos), 1987, p.296.

⁴⁹ Véase, por ejemplo: Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, (Buenos Aires, Paídos), 1989.

⁵⁰ Véase el capítulo anterior.

⁵¹ Tal vez esta distinción podría compararse con la entre la infinitud potencial – la diferencia metonímica - y la infinitud actual – la diferencia absoluta – en las matemáticas.

⁵² Judith Butler, Ernesto Laclau & Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony and Universality – Contemporary Dialogues on the Left*, (London: Verso), 2000, p.303.



(El ejemplo que Laclau utiliza, aquí, es lo de la revolución rusa, por lo que los ‘D’ representan las demandas del pueblo y el ‘T’ representa el Zarismo: ‘Tsarism’, en Inglés.)

¿En introducir la dimensión de antagonismo Laclau está distanciándose de la doctrina post-estructuralista de los dos ejes del lenguaje pues? Hay un momento en *Hegemonía* en que conecta el antagonismo directamente con la dimensión de equivalencia. Dice: ‘Si la lengua es un sistema de diferencias, el antagonismo es el fracaso de la diferencia y, en tal sentido, se ubica en los límites del lenguaje y solo puede existir como disrupción del mismo – es decir, como metáfora.’⁵³ Esta relación íntima parece situar el antagonismo plenamente dentro de la teoría de los dos ejes. En un cierto sentido, sin embargo, es precisamente por esta razón que el antagonismo introduce una inestabilidad importante en su teoría. Para explicar este punto, hace falta empezar por adelantar unos años en el proyecto de Laclau.

En 2004 Laclau publicó un artículo - ‘Una ética del compromiso militante’ (*An ethics of militant engagement*) - en el que discute la propuesta ética de Alain Badiou (cuya obra se tratará en el próximo capítulo).⁵⁴ En este artículo Laclau le critica a Badiou por ciertas inconsistencias teóricas que cree detectar en su obra. El argumento de Laclau es muy

⁵³ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.168.

⁵⁴ Peter Hallward (Ed.), *Think Again – Alain Badiou and the Future of Philosophy*, (London: Continuum), 2004, pp.120-137.

relevante al tema de los dos ejes mencionados anteriormente; para poder evaluarlo, sin embargo, será necesario - sin precipitar demasiado el argumento del próximo capítulo - introducir algunos puntos de la teoría de Badiou. La categoría fundamental de la teoría de éste es la del *acontecimiento*, que ‘se substrahe’ de lo que Badiou llama una *situación*. En un contexto político, una situación - que Badiou considera un factor ‘ontológico’ - se encuentra representada en *el Estado* (que suele considerarse la esencia de la política, aunque Badiou lo considera un elemento sin implicación política alguna). De la misma manera, entonces, en que acontecimiento y situación son términos mutuamente exclusivos en la teoría de Badiou, un acontecimiento político - que en realidad es la única forma en que la política como tal puede expresarse, según Badiou - debe considerarse mutuamente exclusivo con respecto al Estado. Esta idea tiene muchas implicaciones, que se explorarán en otro momento. La más importante aquí es que la política, para Badiou, es de carácter *radical*, ya que no puede participar en, ni mucho menos constituir, un Estado. Este aspecto es especialmente importante si uno considera que la teoría del acontecimiento de Badiou tiene cosas en común con la teoría de antagonismo de Laclau (que - como Žižek ha comentado - es una teoría derivada de Lacan, igual que - en parte - la teoría del acontecimiento en Badiou, como se explicará en el próximo capítulo).⁵⁵ Es evidente que un acontecimiento político que se separa del estado - quizás el paradigma aquí es lo de una revolución política (aunque habría que matizar la conexión entre revolución y acontecimiento) - está destinado a causar algún tipo de ‘antagonismo’. Más urgente, sin embargo, es la parte puramente teórica de la cuestión. El acontecimiento, igual que el antagonismo en Laclau, podría describirse como ‘el límite de toda objetividad’, si por objetividad se entiende ‘el estado de la situación’ (que es precisamente como Badiou la entiende). Podría añadirse que para Badiou el acontecimiento no es solamente aquel punto en que se acaba la objetividad sino también es donde empieza la

⁵⁵ Véase: Slavoj Žižek, Más allá del análisis del discurso, en: Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.257.

subjetividad. Se verá en la segunda parte de este capítulo que también es así para Laclau. Así la impronta de Lacan que comparten las teorías de Laclau y Badiou empieza a verse con más claridad, ya que la temática fundamental de aquél es la del sujeto. A pesar de estas conexiones entre Laclau y Badiou, sin embargo, sus decisiones teóricas fundamentales respectivas les conducen a interpretar *sus propias teorías* de maneras distintas. Para Badiou es axiomático que – al menos al nivel ‘ontológico’ – no hay ni una medida común entre un acontecimiento y la situación en la que emerge. Para Laclau, en cambio, los dos elementos ‘se contaminan’ (por utilizar la palabra que emplea en su artículo sobre Badiou) mutuamente.⁵⁶ ¿Cómo interpretar pues este ‘tuerto’ entre Laclau y Badiou?

En sus obras recientes – especialmente el tomo filosófico importante *Las lógicas de los mundos*, de 2006 - Badiou ha proporcionado toda una teoría del registro en que ‘aparece’ un acontecimiento. Esta teoría sí postula - lo que Badiou llamará - una ‘dialéctica’ entre acontecimiento y situación: algo que parece equivaler al momento de ‘contaminación’ que busca Laclau. ¿Debe concluirse que la crítica que Laclau hace de Badiou a este nivel no es justa (o, como mínimo, que ignora las obras más recientes de Badiou, un factor que el mismo Laclau reconoce como problema potencial)?⁵⁷ Como la dialéctica que Badiou cree discernir solo tiene lugar, efectivamente, al nivel de la apariencia, la distinción entre acontecimiento y situación sigue siendo absoluta al nivel ontológico y en este sentido es perfectamente posible que en criticar este factor, Laclau vaya identificando un problema real en Badiou. Lo único que debe añadirse es que si, como Laclau afirma, es cierto que esto es un problema para Badiou, *también lo es para Laclau*. ¿Por qué? Si un acontecimiento constituye ‘el límite de toda objetividad’, no puede contaminarse por la situación que encarna esta objetividad, porque si fuera así, la última colapsaría, junto con la posibilidad misma de una intervención

⁵⁶ Véase: Peter Hallward (Ed.), *Think Again – Alain Badiou and the Future of Philosophy*, p.131, p.137.

⁵⁷ Peter Hallward (Ed.), *Think Again – Alain Badiou and the Future of Philosophy*, p.251.

acontecimiental. Esto equivaldría a decir que haya una contaminación ‘ontológica’ entre los dos lados de un antagonismo en Laclau, que, como se ha visto, es precisamente lo que Laclau no cree. Cuando Laclau comenta en su artículo sobre Badiou, pues, que: ‘las fronteras del vacío son, como hemos visto, múltiples, y el acontecimiento se construye solo por cadenas de equivalencia que vinculan una pluralidad de sitios’, o: ‘los agentes sociales comparten, al nivel de una situación, valores, ideales, creencias etc. que la verdad, ya que no es total, no pone enteramente en cuestión’ (siendo ‘la verdad’ el producto de un acontecimiento, según la teoría de Badiou) o, por último: ‘El sujeto solo es en parte el sujeto inspirado por un acontecimiento; el nombrar del irrepresentable en que consiste un acontecimiento implica una referencia a un irrepresentado dentro de *una* situación y solo puede proceder según el desplazamiento de elementos que ya están presentes en una situación. Esto es lo que hemos llamado la contaminación mutua entre situación y acontecimiento’, uno quiere preguntarle: ¿en qué consiste el conjunto de ‘la pluralidad de sitios’ (o de ‘los elementos ya presentes en una situación’)?, ¿en qué consiste ‘el agente social’, o ‘el sujeto’?, si – como su argumento sugiere – todos estos factores preexisten el antagonismo que teóricamente los constituye. Si se rebobina la teoría de Laclau, se ve que este problema ha estado presente desde el principio. En *Hegemonía* por ejemplo, dice: ‘Cuando hemos hablado de antagonismo lo hemos hecho hasta este punto en singular, para simplificar nuestro argumento. Pero está claro que el antagonismo no surge necesariamente en un solo punto, Cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en que es negada, puede constituirse en sede de un antagonismo. Con esto está claro que hay una multiplicidad de posibles antagonismos en lo social, muchos de ellos de signo contrario.’⁵⁸ Otra vez, uno tiene ganas de preguntar: ¿en qué consiste lo que aquí se llama ‘lo social’, si no representa precisamente la hipótesis – que en otro momento Laclau descarta de forma rotunda – de una sociedad ‘posible’? En gran parte, la crítica que

⁵⁸ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.174.

Laclau hace de Badiou refleja una diferencia entre los ‘gustos políticos’ de los dos autores; esencialmente, Laclau considera que las conclusiones políticas que Badiou saca de su propia teoría son demasiado ‘radicales’. Por otro lado, estos gustos no afectan nada al nivel *ontológico*. O el antagonismo y el acontecimiento son el límite de la objetividad, o no lo son. No pueden ser las dos cosas a la vez. ¿Cómo esta ambigüedad desestabiliza la teoría de los dos ejes del lenguaje en Laclau?

Ya se ha dicho que el eje del antagonismo es el mismo que lo de la metáfora. En introducir la categoría del antagonismo pero luego dudar sobre su estatuto ontológico, entonces, Laclau está al mismo tiempo poniendo en cuestión el estatuto de la metáfora y, por extensión, de su interacción con el otro eje del lenguaje: lo de la metonimia. Un ejemplo de la confusión que esto crea se encuentra al principio del primer ensayo importante que escribió después de *Hegemonía: Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, cuando considera en detalle la continuidad, o no, entre el concepto marxista de la contradicción y su propio concepto del antagonismo. Ahí dice:

en la medida en que se da un antagonismo entre el obrero y el capitalista, dicho antagonismo no es inherente a la relación de producción en cuanto tal sino que se da entre la relación de producción y algo que el agente es fuera de ella – por ejemplo una baja de salarios niega la identidad del obrero en tanto que consumidor. Hay por lo tanto una “objetividad social” – la lógica de ganancia – que niega a otra objetividad – la identidad del consumidor. Pero si una identidad es negada, esto significa que su plena constitución como objetividad es imposible. Esto abre dos alternativas: o bien el elemento de negatividad es reabsorbido en una positividad de orden superior que la reduce a mera apariencia, o bien la negación es irreductible a toda objetividad, lo que significa que pasa a ser constitutiva y señala, por lo tanto, la imposibilidad de instituir lo social como orden objetivo.⁵⁹

⁵⁹ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.33.

El último caso, por supuesto, es lo del antagonismo puro. Debe añadirse que Laclau a veces se refiere al antagonismo en términos de ‘negatividad’. Esto es otro signo de su relación (ambigua) con el discurso hegel-marxista, que también utilizaba este término.⁶⁰ En otro momento, Laclau dice:

Un nivel de vida decente, por ejemplo, es imposible si los salarios caen por debajo de un cierto punto, y las fluctuaciones del mercado de trabajo afectan las condiciones de vivienda y el acceso del trabajador a los bienes de consumo. En este caso, sin embargo, el conflicto no es interno a las relaciones de producción (en las que el trabajador sólo cuenta como vendedor de la fuerza de trabajo), sino que tiene lugar entre las relaciones de producción y la identidad del trabajador que es exterior a las mismas. Según veremos, este *constitutivo* es inherente a *toda* relación antagónica.⁶¹

Más sucintamente: ‘el antagonismo no tiene lugar en *el interior* de la relación de producción sino *entre* la relación de producción y lo que el agente social es fuera de ella.’⁶² Se ve que estos comentarios constituyen en primer lugar una crítica del concepto marxista de la contradicción. Lo más importante, sin embargo, es que en ellos Laclau prácticamente parece estar proponiendo la diferencia metonímica como fuente de la diferencia radical. La respuesta de Laclau a esta observación seguramente sería inequívoca: las diferencias metonímicas no son antagonísticos en sí mismos, pero cuando surge una tensión entre ellas, cambian de forma. Laclau incluso añadiría, probablemente, que ‘identidades particulares’ (las diferencias metonímicas, es decir) son al fin y al cabo la única fuente posible - siempre y cuando cambien de forma - del antagonismo, ya que en realidad un orden social no se reta políticamente por un elemento que es ‘absolutamente otro’, sino por algo que pertenece a la inmanencia de lo que Laclau llama ‘el campo de discursividad’; ‘formas de vida’ que son

⁶⁰ En la discusión clave de la categoría de hegemonía en el libro del mismo título, por ejemplo, Laclau también empieza con una discusión de Hegel y lo negativo.

⁶¹ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p., p.25-6.

⁶² Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.32.

aparentemente muy triviales pueden incluso convertirse en un reto importante para la sociedad.⁶³ Esta lógica es impecable. El problema es que si la integridad del antagonismo se pone en duda, no está claro cómo se distinguiría de una diferencia ‘puramente’ metonímica y de esta manera se confunden los dos momentos. No es simplemente que falta un criterio, es que no está claro si pudiera haber un criterio o no. Otra manera de expresar lo mismo es decir que la distinción entre diferencia metonímica y diferencia radical en Laclau es ‘indecidable’. Esta indecidibilidad se observa en los términos ‘objetividad social’ e ‘identidad’ en los comentarios de arriba, ya que podrían referir a cualquiera de los dos modos de diferencia. Se extiende, además, a la distinción entre los dos ejes del lenguaje.

Un efecto del momento de indecidibilidad en la teoría de Laclau es la confusión, mencionada anteriormente, sobre si sus categorías se refieren a lo social (entendido básicamente en términos de la diferencia metonímica) o a la política (entendida básicamente en términos de la diferencia radical). Su comentario en un ensayo que salió en el año después de *Hegemonía* de que: ‘Lo político adquiere así el estatus de una ontología de lo social’, no ayuda mucho en este sentido.⁶⁴ La indecidibilidad también pone en cuestión su crítica del marxismo revolucionario: por un lado critica el concepto de ‘contradicción fundamental’ sin mencionar que su propia ontología acepta de esta posibilidad (aunque no sea inmanente al modo de producción). La última consecuencia de la indecidibilidad en Laclau es quizás la más importante. Aunque Laclau ocasionalmente relativiza la categoría del antagonismo – y, por extensión, la de la metáfora –, nunca lo hace con la diferencia metonímica. Esto tiene el efecto de que – en ciertos momentos – Laclau parece *priorizar* el momento de metonimia sobre el momento de metáfora. Otra vez, hay que tener cuidado aquí. Laclau seguro que insistiría en que, desde su punto de vista, la política se sitúa necesariamente entre los dos ejes

⁶³ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.151.

⁶⁴ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.110.

del lenguaje. Por otro lado, no puede evitar un resultado lógico de su propia estrategia teórica. Luego se verá alguna consecuencia de este factor. Lo único que lo mitiga en Laclau es, irónicamente, la indecidibilidad mencionada anteriormente. ¿Hay un momento en que la indecidibilidad en la teoría de Laclau para? La respuesta es *no*.⁶⁵ Por otro lado, hay una mediación estratégica importante en su argumento que parece acompañarla. ¿De qué tipo?

La mediación mencionada básicamente consiste en formalizar el momento de indecidibilidad en su propia teoría. ¿Cómo lo hace? Lo hace por introducir otro factor, que quizás podría describirse como lo del *tiempo*. ¿‘Tiempo’ en qué sentido? Se ha mencionado varias veces en esta tesis el problema constitutivo del horizonte estructuralista: ¿cómo evitar caer en el isomorfismo entre el significante y el significado? Laclau parece intuir que si el antagonismo se postula sin ningún tipo de mediación, amenaza con producir precisamente un isomorfismo de este tipo, que podría acabar, por ejemplo, en lo que Laclau probablemente vería como el ‘monolito’ del acontecimiento, y es por eso que ‘reprime’ en ciertos momentos sus propias conclusiones ontológicas. Se han ofrecido varias soluciones al espectro del isomorfismo: lo real lacaniano (un bloqueo constitutivo en los procesos de significación, es decir) es una de ellas. Otra es la que el famoso filósofo francés Jacques Derrida promovió – quizás por primera vez – en un ensayo clave de 1966, a saber, el concepto de *juego*: el *movimiento* entre significado y significante, es decir (que la teoría de lo real en Lacan tampoco opone).⁶⁶ Este factor parece precipitar el factor de lo que acaba de llamarse la dimensión del tiempo en Laclau. Podría mencionarse que éste estaba muy influido por Derrida y sus referencias a su proyecto siempre son favorables. El nombre conceptual de la dimensión del tiempo en Laclau

⁶⁵ En realidad, la respuesta es *sí*, pero no si estamos hablando de la inmanencia de la teoría de Laclau. Es probable que Laclau diría que la política – paradigmáticamente, la *decisión* política – es el límite de la indecidibilidad que la teoría representa. Esto le pondría en el mismo plano que Badiou y Žižek: la política como límite de la ‘ontología’. El problema es que Laclau quiere teorizar la decisión y la indecidibilidad *a la vez*. Dicho de otra manera, pretende teorizar el límite que la política representa *con respecto a la teoría*. Esto le presenta un problema lógico.

⁶⁶ Véase: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/estructura_signo_juego.htm

es quizás lo de *articulación*. En *Hegemonía*, donde se introduce el concepto, articulación se define como el momento de construcción de un discurso. Al mismo tiempo que la introduce, entonces, Laclau también propone una teoría de la morfología de la construcción que implica. Esta morfología es la que ha estado discutiéndose aquí: una equivalencia entre elementos diferenciales, frente a un antagonismo radical. Tampoco puede ignorarse, sin embargo, el hecho de que la articulación describe la dimensión del *proceso* que tiene esta construcción. Laclau habla en este sentido de ‘la continua redefinición de los espacios sociales’.⁶⁷ Lo importante aquí es que en identificar esta dimensión, Laclau parece diferir indefinidamente el momento de decisión final entre si uno se encuentra frente a un antagonismo radical o una diferencia metonímica, o entre la metáfora y la metonimia. Podría decirse que con la introducción de la categoría de articulación, este momento se presenta como *ontológicamente* indecidible.⁶⁸ En este sentido, empieza a formar una parte central de la construcción teórica de Laclau y lo utiliza para su ventaja en cualquier combate intelectual en que se involucra. Un buen ejemplo de esto se encuentra en el libro *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*.⁶⁹ Este texto se compone de tres rondas de intervenciones escritas por tres autores: Laclau, Žižek y (la teórica queer estadounidense) Judith Butler. En cada ronda, cada autor responde a las últimas intervenciones de los otros dos. En sus intervenciones, Laclau critica a Žižek por un lado – una crítica que duplica en parte su crítica de Badiou – por no contextualizar suficientemente sus categorías teóricas, hasta y incluyendo su apropiación de lo real lacaniano (que es muy parecida a la doctrina del acontecimiento, en Badiou); por otro lado critica a Judith Butler por pretender contextualizar lo que él mismo considera el ‘bloque

⁶⁷ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.188.

⁶⁸ Por eso comenta Laclau, en un momento dado: ‘el momento de indecidibilidad entre lo contingente y lo necesario *es constitutivo*’ (Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.44). Añade: “‘Articulación’...es el nivel ontológico primario de constitución de lo real.’ (Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.193).

⁶⁹ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 2000.

constitutivo' de lo real. Dicho de otra manera, moviliza un argumento contra Žižek y el argumento opuesto contra Butler. En resumen, Laclau utiliza la indecidibilidad de sus propios términos como arma teórica. Esto es en realidad otra manera de describir el ejercicio de hegemonía intelectual que pretende llevar a cabo (que se mencionó al principio de este capítulo). El nombre de esta estrategia, además, es lo de 'articulación'. Si constituye una estrategia intelectualmente convincente es otra cuestión.

A pesar de estas ambigüedades, ya se tienen presentes todos los elementos que son necesarios para aclarar la aportación que hace Laclau a la teoría de hegemonía. Resumiendo, la 'ontología' de la hegemonía es, para él, la metaforización que constituye todo un campo (¿'político-social'?) por aglutinar sus elementos diferenciales frente a un antagonismo irreducible. Precisamente el conjunto fallido de la hegemonía es lo que se ha visto representado en el diagrama de antes. El hecho de que este diagrama sea una producción relativamente reciente muestra que Laclau nunca ha revisado los puntos esenciales de su teoría principal. En el mismo libro, por ejemplo, sigue siendo dispuesto a comentar que: "“hegemonía” es más que una categoría útil en tanto define el terreno mismo en el que una relación política se constituye verdaderamente.”⁷⁰ Quizás la única parte de esta teoría que no se ha especificado hasta el momento es la del 'punto nodal'.⁷¹ ¿En qué consiste éste? Brevemente, el momento de equivalencia en Laclau no es una mera aglutinación, sino una condensación alrededor de un significante privilegiado. Este significante es, en el sentido estricto, el elemento hegemónico. En la teoría marxista, la demanda hegemónica fue necesariamente la de la clase obrera (por las necesidades del desarrollo de la historia, es decir). En Laclau, puede ser la de cualquier sector social (que es lo que le separa más enfáticamente del marxismo). Este elemento es lo que Laclau llama, en *Hegemonía*, un

⁷⁰ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.49.

⁷¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.152.

‘significante flotante’, en el sentido de un significante que se separa parcialmente de su significado ‘original’ (¿en qué consistiría esto?).⁷² El concepto se deriva de uno de Lacan: el *point de capiton*. En su obra más tardía Laclau lo llamará un *significante vacío*, que es un término que también ha utilizado Lacan. El hecho de que Lacan haya utilizado estos términos no es una casualidad, ya que el momento de vacío que contiene el significante en cuestión hace eco de ciertas partes de la teoría psicoanalítica y por eso aquel término se tratará en más detalle en la segunda parte de este capítulo. Antes de pasar a esta parte, sin embargo, debe considerarse la parte ‘normativa’ del proyecto temprano de Laclau.

1.2. La democracia radical

La propuesta política de Laclau está totalmente imbuida de la teoría de los dos ejes del lenguaje. ¿En qué sentido? Podría empezarse con las dos tesis ‘histórico-políticas’ que suscriben dicha propuesta. Aquéllas toman como punto de partida el mismo dato histórico: *la revolución francesa*. En primer lugar, Laclau defiende que esta revolución representa el nacimiento del universalismo en la política. Lo que tiene en mente es que cualquier grupo o individuo dentro de la estructura social, independientemente de su estatuto, tiene el derecho de reivindicar su igualdad con respecto a otros: de adherir, es decir, a un principio que trasciende la inmediatez de su existencia social. La segunda tesis de Laclau es que la revolución francesa puede considerarse el último momento en que un antagonismo social pudo presentarse *en su pura radicalidad*. Aquí está pensando en la oposición ‘absoluta’ entre el pueblo y el *ancien régime*.⁷³ Un corolario de esta idea es que desde la revolución francesa el campo social se ha vuelto cada vez más complejo. Una causa fundamental de esta complejidad, según Laclau, es los efectos disruptivos del capitalismo tardío. Añade que más

⁷² Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.185.

⁷³ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.193.

recientemente esto ha producido demandas políticas nuevas, que han cristalizado en los llamados ‘nuevos movimientos sociales’: el feminismo, el ecologismo, el anti-racismo, la política *queer* etc. Aquí Laclau va invirtiendo la tesis política fundamental de Marx, que el campo de las luchas sociales se simplificará bajo el capitalismo.⁷⁴ ¿No hay un conflicto directo entre estas dos tesis? ¿Cómo es posible que el antagonismo - que funda el universalismo político - se acentúa y se desacentúa a la vez? Es evidente que Laclau considera que sus dos tesis históricas corresponden a los dos ejes del lenguaje: el universalismo es la parte metafórica y la complejidad social es la parte metonímica. Deducimos que la relación entre los dos factores paralela la de los dos ejes. Esto es lo que previamente se ha llamado ‘subversión mutua’ y de esta manera parece posible argumentar que el destino de cada uno de ellos corresponde al destino del otro, ya que para poder subvertirse mutuamente es evidente que las dos tienen que ser presentes. *Defender* la idea de que desde la revolución francesa vivimos en un mundo donde hay una interacción compleja entre la equivalencia y la diferencia, entonces, constituye la propuesta política de Laclau. Su ambigüedad fundamental se refleja hasta en su nombre; Laclau lo llama ‘*democracias radicalizada y plural*’: ‘radical’ porque incorpora un momento antagonístico-metafórico y ‘plural’ porque incorpora un momento metonímico.⁷⁵ Por razones de énfasis político – por no mencionar conveniencia de referencia -, quizás, el nombre de esta propuesta suele abreviarse a ‘democracia radical’, aunque en general en *Hegemonía* Laclau insiste en emplear el término ‘democracia radicalizada y plural’.⁷⁶ Las otras formulaciones que a veces substituyen este término comparten su multiplicidad básica. En un momento dado, por ejemplo, Laclau llama a su posición: ‘libertarismo radical’, un término que evoca otra vez sus dos tesis sobre la revolución francesa, ya que no solo asocia lo radical con lo igualitario pero también asocia la

⁷⁴ Como el mismo dice; véase: Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, p.52.

⁷⁵ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.211.

⁷⁶ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.230 (énfasis del autor mismo).

libertad con lo diferencial.⁷⁷ Laclau además cree que los enemigos políticos hoy en día son los que quieren enfatizar uno de los dos aspectos relevantes a coste del otro. Por un lado hay los neo-conservadores y neoliberales, que, argumenta Laclau, quieren hacer una vuelta atrás con respecto a la lógica igualitaria, en nombre de un individualismo anti-político.⁷⁸ Por otro lado, Laclau critica los que considera comunistas totalitarios, que quieren hacer una vuelta atrás con respecto a la ‘libertad’ en nombre de un ‘estatismo’ abstracto.⁷⁹ Frente a estos ataques paralelos, y queriendo encontrar un terreno medio, Laclau defiende la capacidad emancipadora de los grupos sociales mencionados anteriormente, ya que constituyen ‘unidades sociales atómicas’ que trascienden el individuo (en el sentido que el neo-liberalismo da al término) pero que se distancian del estado. Aquí podría hacerse una pregunta, sin embargo. ¿La figura de subversión mutua realmente representa bien la doble genealogía política que propone Laclau?

Es cierto que la oscilación que implica la doctrina de los dos ejes se refleja a veces en la estructura misma del argumento de Laclau. En ciertos momentos parece alabar las posibilidades políticas que el capitalismo tardío presenta. Hasta llega a hablar de una ‘cultura democrática del consumismo’.⁸⁰ En parte, esto meramente representa la lucha de Laclau contra la nostalgia y pesimismo que cree detectar a veces en la izquierda tradicional; en este sentido puede considerarse una extensión de su posición fundamentalmente materialista (en el sentido de aceptar sin engañarse las condiciones materiales que se presentan en un momento determinado de la historia). En otros momentos Laclau dice lo contrario: que la

⁷⁷ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.194.

⁷⁸ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.216-221.

⁷⁹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.216-221.

⁸⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.208.

‘democracia radical’ implicaría acabar con el capitalismo. Dice por ejemplo: ‘Bien entendido, todo proyecto de democracia radicalizada supone una dimensión socialista, ya que es necesario poner fin a las relaciones capitalistas de producción que están en la base de numerosas relaciones de subordinación’.⁸¹ No obstante, hay también momentos en la obra de Laclau en que la relación entre igualdad y diferencia no parece seguir la lógica de subversión mutua, sino la de una consubstancialidad pura. Cuando habla de: ‘los efectos de desplazamiento a nuevas áreas de la vida social del imaginario igualitario constituido en torno al discurso liberal democrático’, añadiendo: ‘El proyecto de una democracia radical y plural, por consiguiente, *en un primer sentido*, no es otra cosa que la lucha por una máxima autonomización de esferas, sobre la base de la generalización de la lógica equivalencial igualitaria’, parece que los dos elementos se combinan felizmente, o – si realmente pueden considerarse dimensiones distintas – que pudiera haber un punto de intersección idónea entre ellos.⁸² Si fuera así, le llevaría a Laclau muy cerca a la lógica del ‘tercer vía’ de Anthony Giddens, cuya meta filosófica más elevada es meramente la de combinar dos elementos que previamente se habían considerado opuestos. Debe reconocerse que Laclau a veces parece adoptar un formalismo político que encaja con esta tendencia. Habla en ciertos momentos, por ejemplo, de la necesidad de ‘institucionalizar’ el juego entre metáfora y metonimia, diciendo: ‘Este momento de tensión, de apertura, que da a lo social su carácter esencialmente incompleto y precario, es lo que debe proponerse institucionalizar todo proyecto de democracia radicalizada.’⁸³ A pesar de lo que dice Laclau aquí, es evidente que cualquier ‘institucionalización’ política no solo limitaría decisivamente la tensión entre los dos ejes, sino que también acabaría privilegiando la dimensión de metonimia – un problema que ya se

⁸¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.224.

⁸² Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.209, p.211.

⁸³ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.237.

ha notado -, ya que la parte que realmente introduce tensión política con respecto a una institución es la del antagonismo. ¿Qué conclusión puede sacarse de estas ambigüedades? En realidad, es la misma de siempre: Laclau tiene una cierta resistencia con respecto a sus propias conclusiones ontológicas y esto produce una indecidibilidad importante.

Ha llegado el momento de situar a Laclau – provisionalmente - en el diagrama básico que se emplea en esta tesis. En términos generales, se posiciona en la parte inferior-derecha del cuadrante. ¿Por qué? De nuevo es un efecto de los dos ejes. Por un lado Laclau retiene una actitud crítica con respecto al orden social – una actitud que, por ejemplo, podría corresponder a su doctrina del antagonismo, más su lado productivo: los movimientos igualitarios - pero por otro lado reconoce la contingencia de la construcción de dicho orden – que podría reflejar su dimensión irreducible de metonimia.⁸⁴ Y estos dos criterios - crítico y contingente - son también los que se usan en el diagrama, para definir la posición radical-democrática. En el capítulo anterior, la democracia radical se asoció – de manera fragmentaria - con la doctrina de la segregación (por utilizar la palabra de Lacan) y del racismo acompañante. Debe reconocerse que estos factores corresponden nítidamente a la doctrina de antagonismo de Laclau: no hay fraternidad sin exclusión (como observó Lacan). ¿Puede sacarse alguna conclusión política de la conexión entre Laclau y Lacan a este nivel? En el capítulo anterior, se explicó que, quizás, el límite absoluto que la segregación representa puede devolver la reflexión política a lo que se llamó la ‘inmanencia’ de lo social (su integridad relativa, es decir). Por otro lado, el hecho de que la actitud básica con respecto a esta inmanencia es *crítica* quiere decir que esta reflexión evita caer en el liberalismo puro. También se dijo que la actitud relevante, si se radicaliza, puede compartir cosas con un cierto

⁸⁴ La conexión entre los dos ejes en Laclau y los dos ejes en nuestro diagrama se expresa de forma ligeramente hipotética aquí no porque no está claro si haya conexión de este tipo (¡sí que hay!) sino porque debido a la lógica peculiar de la subversión mutua, la dimensión de contingencia podría, en ciertos momentos, expresarse metafóricamente y la dimensión crítica podría expresarse metonímicamente.

comunismo en el pensamiento: que el antagonismo, es decir, puede representar una separación ‘absoluta’ con respecto a lo social. Como ya se ha explicado, al fin y al cabo parece que Laclau tiende – al menos en la primera fase de su obra -, hacia la primera de estas dos posiciones. La indecidibilidad en su argumento solo parece reforzar esta conclusión, ya que ser absolutamente fiel a la pureza posible de la categoría del antagonismo probablemente le situaría más bien en la parte inferior-izquierda del diagrama. Por otro lado, esta opción no está de todo forcluido en Laclau. Se desarrolla más, sin embargo, en la segunda fase de su proyecto - que va a considerarse ahora -, ya que en ésta Laclau se enfoca más en aspectos de su teoría del antagonismo. Es interesante señalar de nuevo que en esta fase también empieza a tomar más en serio el referente lacaniano-psicoanalítico y si es cierto que esto implica formular una posición más intelectualmente radical, esto sería consistente con algunas de las conclusiones a las que se llegaron en el capítulo anterior.

2. El Laclau tardío

2.1 Del sujeto al objeto a

Paradójicamente, el puente a la segunda fase de la teoría de Laclau no se encuentra en su propia obra, sino en la de otro: Slavoj Žižek. En su reseña de *Hegemonía* – ‘Más allá del análisis del discurso’ -, que se presentó por primera vez en una conferencia en 1987, Žižek defendió que la parte más innovadora de la teoría de Laclau fue su categoría de antagonismo, que, según Žižek, constituye una traducción de lo *real* lacaniano a la teoría socio-política.⁸⁵ Añade, sin embargo, que un efecto importante de lo real en Lacan se pierde en Laclau: lo del *sujeto*. Esencialmente, Žižek cree que Laclau no ha incluido el sujeto en su teoría porque la ley fundamental del desarrollo intelectual también es la desigualdad y un avance en una

⁸⁵ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.257.

región del pensamiento no implica necesariamente un avance en otra. También cree, sin embargo, que debe haber un momento de ‘combinación teórica’ y, de esta manera, que el sujeto debería tenerse en cuenta. Es cierto lo que dice Žižek sobre Laclau. En *Hegemonía*, el sujeto como tal se queda abolido. Laclau comenta ahí: ‘Siempre que en este texto utilicemos la categoría de “sujeto”, lo haremos en el sentido de “posiciones de sujeto” en el interior de una estructura discursiva.’⁸⁶ Es evidente, además, que Laclau aceptó el argumento de Žižek, porque en su próximo ensayo importante, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, incorporó una categoría específica del sujeto, más algunos conceptos adyacentes.⁸⁷ Podría añadirse que la gran parte del desarrollo de su teoría a partir de ahora tiene que ver con su lectura de la tradición psicoanalítica, que (como se explicó en el capítulo anterior) constituye fundamentalmente, desde Lacan, un pensamiento del sujeto. ¿En qué consiste, pues, el sujeto laclauiano?

Podría decirse que la nueva teorización del sujeto en Laclau implica un *Aufhebung*, en el sentido hegeliano. ¿Por qué? Como se ha dicho, en la primera fase de su obra Laclau excluyó completamente la figura del sujeto. En la segunda fase la categoría vuelve pero al mismo tiempo se retienen todos los movimientos teóricos que habían causado su exclusión en primer lugar. Dicho de otra manera, la primera fase de la obra de Laclau implica una ‘negación’ de la figura del sujeto y la segunda ‘una negación de una negación’: un *Aufhebung* hegeliano, precisamente. ¿Cuáles han sido los detalles de este proceso? La concepción que Laclau descartó en primer lugar fue la del sujeto como *sustancia*. Lo hizo porque si el sujeto fuera algo ‘sustancial’, preexistiría, lógicamente, los procesos del significante, que es precisamente la parte que quería destacar. Luego, sin embargo, Laclau quería pensar una figura del sujeto

⁸⁶ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.156.

⁸⁷ Laclau también reconoce la influencia de Žižek en su argumento explícitamente: Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.16.

que no limitaría los procesos del significante pero que tampoco es reductible a ellos. ¿En qué consistiría un sujeto de este tipo? Sería, precisamente, el sujeto como ‘no-sustancia’; dicho de otra manera, sería *el sujeto vacío*. Laclau lo describe con más frecuencia como un sujeto de la ‘falta’, así haciendo eco directo de Lacan.⁸⁸ En particular, Laclau cree que el sujeto representa la falta en una cierta estructura (en otros momentos, se refiere a una falta *de* estructura; podría defenderse que el cambio de preposición es importante al nivel teórico, aunque Laclau no lo ve así). Esto le alinea directamente con Žižek, quien había descrito el sujeto, en su artículo sobre *Hegemonía*, como ‘lugar vacío de la estructura’.⁸⁹ ¿Qué es la estructura que el sujeto interrumpe? Es precisamente la estructura *social*. Además, como el sujeto en este sentido no es más que un ‘efecto negativo’ de esta estructura, su extensión no es especificable por adelantado (que es un corolario de su falta de ‘sustancialidad’): no es un individuo, por ejemplo, ni un grupo predeterminado. De esta manera podría decirse que el sujeto laclauiano es una categoría ontológicamente precisa pero ‘ónticamente’ abierta.⁹⁰ Si es así, sin embargo, ¿cómo se presenta el sujeto laclauiano al nivel ‘fenoménico’? Laclau defiende que el sujeto se ‘presentifica’ en el momento en que se toma una *decisión*: una decisión, efectivamente, con respecto a la experiencia de la falta de estructuración final de una estructura. Se dice ‘cuando *se* toma una decisión’, aquí, precisamente porque el sujeto se produce en el momento de esta decisión y no la preexiste. Cuando la ‘gente’ discierne, entonces, una tensión en (o entre aspectos distintos de) su existencia social y intuye que esta tensión requiere que se tome una decisión al respecto, se trata de un sujeto en el sentido laclauiano. De ahí el lema político básico de este sujeto es: ‘¡Las cosas no pueden seguir así, vamos a hacer algo al respecto!’ Laclau también asocia el sujeto en este sentido con el antagonismo social. Lo único que debería añadirse es que cuando Laclau empieza a hablar

⁸⁸ E.g. Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.79.

⁸⁹ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.259.

⁹⁰ Dice Laclau: ‘la decisión tiene, ontológicamente hablando, un carácter fundante’ (Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.47).

del sujeto, deja de hablar específicamente en términos de antagonismo, sino en términos de lo que llama: ‘dislocación’ (así concluyendo que: ‘el lugar del sujeto es el lugar de la dislocación’).⁹¹ ¿En qué consiste la diferencia entre los dos términos? Es difícil identificarlo con toda claridad (Laclau nunca lo explica), aunque es cierto que hay una diferencia mínima entre las dos categorías: el antagonismo es esencialmente espacial, o ‘estructural’ – es, después de todo, el antagonismo *social* – mientras que la dislocación es espacial y *temporal*. Podría incluso concluirse que en la categoría de dislocación el último aspecto ‘sobredetermina’ el primero. Dice Laclau: ‘la dislocación es la forma misma de la temporalidad’, añadiendo (en un comentario inusualmente filosófico) que: ‘lo real – el espacio físico incluido – es, finalmente, temporal.’⁹² Es así porque la dislocación se asocia con un sujeto y como el sujeto se constituye por una *decisión*, su dimensión temporal es decisiva. De esta manera dislocación podría también describirse como un factor específicamente ontológico, ya que la esencia de la nueva ontología de Laclau también depende del sujeto en este sentido. Pero, si la decisión da luz a un sujeto, ¿esto quiere decir que el sujeto se agota en la decisión? No exactamente. Aquí se llega a un punto clave en el argumento de Laclau.

Los conceptos principales que acompañan lo del sujeto en Laclau son los del *mito* y el *imaginario*. ¿En qué consisten éstos? Un ‘mito’ es la construcción política más inmediata del sujeto.⁹³ Laclau lo describe en términos de un ‘principio de leer’ la brecha en una estructura social. En este sentido el mito puede describirse como algo esencialmente metafórico. Se diferencia de una decisión no solo por su aspecto narrativo, sino también porque ofrece una

⁹¹ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.57.

⁹² Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.57. En este sentido, como comenta Torben Bech Dyrberg: ‘la dislocación, analíticamente hablando, es anterior al antagonismo.’ (Simon Critchley y Oliver Marchart [Eds.], *Laclau – a Critical Reader*, 247, traducción del autor.)

⁹³ Debería añadirse que en sus obras más recientes, Laclau ha empezado a hablar de la *demanda* como la unidad básica de las producciones del sujeto.

visión de como ‘superar’ la falta. Además, si un mito llega a tener un éxito importante en la esfera social se convierte en lo que Laclau llama el ‘imaginario’ (otra vez siguiendo Lacan). En este sentido podría decirse que un imaginario constituye la metáfora fundacional de una sociedad. Aquí se plantea una pregunta importante: ¿cuáles son las condiciones teórico-materiales del pasaje de una decisión a un mito y luego, quizás, a un imaginario? Este tema es especialmente complicado porque a primera vista parece que el sujeto de la decisión y, por ejemplo, el sujeto del imaginario no tienen nada que ver, ya que el primero – según parece – adhiere a un vacío, mientras que el último adhiere a una cierta ‘plenitud’ (social). En realidad, sin embargo, Laclau considera que el mismo sujeto está presente en los dos casos. Dice en un momento determinado, por ejemplo, que: ‘el sujeto es constitutivamente falta’ y en otro: ‘el sujeto es, constitutivamente, metáfora’.⁹⁴ Esta conexión evoca la idea, mencionada en la última sección, que la metáfora y el antagonismo forman un eje de la experiencia. Pero, ¿cómo se combinan estos dos aspectos aparentemente opuestos – falta y plenitud (limitada) – al nivel ‘óntico’? Parece que hay (al menos) dos posibilidades aquí. La primera es que una decisión subjetiva se sostiene al nivel ‘social’ por adherir con más pureza (¿y energía?) a la falta en la estructura. Es decir, si el contenido ‘óntico’ de la decisión es suficientemente vacío y – de la misma manera – abierto (si, por decirlo así, se acerca más al nivel ontológico), quizás tendría la posibilidad de convertirse en algo ‘monumental’, que pudiera ofrecer una ‘alternativa’ sostenible al trauma de una falta. La segunda posibilidad es que el éxito de un mito depende de su capacidad – a veces puramente contingente – de hegemonizar otros mitos. En este sentido un mito correspondería directamente al proceso de articulación mencionado en la sección anterior. ¿Cuál de estas dos opciones predomina en Laclau? Oficialmente, es la segunda. Dice por ejemplo: ‘La eficacia del mito es así esencialmente hegemónica: consiste en constituir una nueva objetividad a través de la rearticulación de los

⁹⁴ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.220, p.77.

elementos dislocados.⁹⁵ Incluso llega a comentar, en un momento dado, que a veces la mera ‘disponibilidad’ de un mito es la que pueda determinar su nivel de éxito. También podría preguntarse aquí: si lo que impulsa una metáfora es una experiencia de la falta, ¿no constituirían los dos momentos una combinación ‘monolítica’? Y si es así, ¿cómo podría retarse esta combinación, posterior a su instauración? Laclau defiende que si una experiencia de la falta produce una decisión y esta decisión sea aceptada, así constituyendo un nuevo ‘sentido común’ (un imaginario, es decir), luego producirá nuevas dislocaciones que puedan producir nuevas decisiones etc., *ad infinitum*. En este sentido, el pasaje entre decisión e imaginario sería más bien un circuito. Laclau incluso habla, en este sentido, del ‘eclipse’ del primer sujeto después de la instauración de un mito (que parece contradecir otros aspectos de su argumento, pero esto es el precio que se paga por querer sostener su indecidibilidad).⁹⁶ Si es posible o no – teóricamente hablando – plantear el problema de esta manera es una cuestión que se dejará abierta aquí. (¿Cuáles serían sus propias condiciones ontológicas?) Lo más importante por ahora es señalar que Laclau ve el proceso de articulación como definitorio del pasaje entre decisión y mito/imaginario. Esta conclusión es importante en parte porque produce una paradoja. Aunque Laclau dice que el mito es articulación, su teoría ontológica también le obliga a aceptar la otra posibilidad: que la capacidad de una decisión de adherir a sus condiciones ontológicas puede determinar su éxito. Otra vez, uno se encuentra enfrentado por la indecidibilidad ontológica que permea el proyecto de Laclau. El problema es que la introducción del sujeto en Laclau hace que esta indecidibilidad sea más incómoda, ya que el sujeto se asocia con el aspecto más ‘radical’ de su proyecto, así reforzando su propia ontología y limitando la posibilidad *teórica* de una oscilación indecidible (que no obstante sigue estando presente). Primero, ¿en qué sentido la categoría del sujeto precipita el desarrollo del lado radical del proyecto de Laclau?

⁹⁵ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.77.

⁹⁶ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.77.

El sujeto radicaliza el proyecto de Laclau esencialmente por reforzar la distinción que emplea entre estructura y ontología. Ya se vio esta distinción en el pasaje del antagonismo a la dislocación. Hay más ejemplos, sin embargo. Como se comentó anteriormente, en *Hegemonía* Laclau hablaba del significante ‘flotante’. Después de introducir la categoría del sujeto, sin embargo, empieza a hablar del significante *vacío*, que a primera vista parece ocupar la misma posición en su teoría que el significante flotante – es el significante que ‘hegemoniza’ una serie de contenidos diferenciales - pero en realidad sostiene una diferencia mínimamente infinita con respecto a éste. En *Emancipación y diferencia* por ejemplo, Laclau dice:

este carácter flotante del significante no hace todavía de él un significante vacío. Si bien el flotamiento nos hace avanzar un paso en la dirección de una respuesta adecuada a nuestro problema, los términos de esta respuesta aún se nos escapan. Con lo que nos enfrentamos no es con una plétora o una deficiencia de significaciones, sino con la estricta posibilidad teórica de algo que apunte, desde el interior del proceso de significación, a la presencia discursiva de sus propios límites.⁹⁷

Se ve que entre una cierta movilidad del significante y su vaciamiento, el registro teórico cambia. En el mismo momento en que empieza a hablar del sujeto, además, Laclau también empieza a hablar de universalidad y particularidad. Y, de nuevo, se da cuenta de que la universalidad no es de todo reductible a su ‘encarnación óntica’: la equivalencia. ¿Por qué? Considera el siguiente comentario:

¿por qué el conjunto equivalencial tiene que expresarse a través de lo universal? La respuesta reside en lo que dijéramos antes acerca de la estructura formal de la que ese conjunto depende. El “algo idéntico” compartido por todos los términos de la cadena equivalencial – lo que hace posible a la equivalencia –

⁹⁷ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, p.70.

no puede ser algo positivo, es decir, una diferencia más que podría ser definida en su particularidad, sino que resulta de los efectos unificantes que la amenaza externa plantea a lo que de otro modo hubiera sido un conjunto perfectamente heterogéneo de diferencias (particularidades). El “algo idéntico” solo puede ser la pura, abstracta, ausente plenitud de la comunidad, que carece, como hemos visto, de toda forma directa de representación y se expresa a si misma a través de la equivalencia de los términos diferenciales. Pero entonces es esencial que la cadena de equivalencias parezca abierta: de otro modo, su cierre solo podría ser el resultado de una diferencia más especificable en su particularidad, y en tal caso no nos veríamos confrontados con la plenitud de la comunidad como ausencia. El carácter abierto de la cadena significa que lo que se expresa a través de ella tiene que ser universal y no particular. Ahora bien, esta universalidad requiere – para su expresión – ser encarnada en algo esencialmente incommensurable con ella: una particularidad [...]. Esta es la fuente de la tensión y ambigüedades que circundan a todos los así llamados principios “universales”: todos ellos tienen que ser formulados como principios ilimitados en su validez, que expresan una universalidad que los trascienda: pero todos ellos, por razones esenciales, se enredan más temprano o más tarde en su propio particularismo contextual y son incapaces de realizar su función universal.⁹⁸

Otra vez se ve que la diferencia entre lo equivalencial y lo universal es mínimamente infinito. Puede concluirse que la equivalencia – igual que el significante flotante - es un elemento estructural, mientras que la universalidad – igual que el significante vacío - es un elemento ontológico. Es cierto que tal distinción ya se había vislumbrado en *Hegemonía*. Hay un momento en este libro, por ejemplo, en que Laclau dice: ‘Es sólo a través de la negatividad, de la división y del antagonismo, que una formación puede constituirse como horizonte totalizante’, que parece precipitar la ‘diferencia ontológica’ mencionada anteriormente.⁹⁹ Este factor solo se ha teorizado por completo, sin embargo, en las obras posteriores (precisamente cuando Laclau ha empezado a hablar en términos del sujeto). Pero, ¿por qué es especialmente importante esta distinción teórica? Es importante en parte porque es la puerta a través de la

⁹⁸ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, p.104-5.

⁹⁹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, p.188. ‘Diferencia ontológica’ es una expresión que el mismo Laclau utiliza (en *Emancipación y diferencia*, p.111).

cual otra dimensión clave del proyecto laclauiano entra, una dimensión que ahora debe considerarse.

La otra dimensión de la teoría de Laclau es la de *afecto*. ¿Qué es esto? Se basa, de nuevo, en categorías psicoanalíticas. En ciertos momentos, por ejemplo, Laclau lo asocia con lo que en esta tradición se ha llamado la *libido*.¹⁰⁰ Como se vio en el capítulo anterior, la palabra lacaniana para este elemento es el *goce (jouissance)* y esto es otro sinónimo de afecto que de vez en cuando emplea Laclau.¹⁰¹ ¿Cómo interpreta la categoría? Hay momentos en que parece verla simplemente en términos de una ‘fuerza psicológica’, que moviliza los procesos lingüísticos que, según él, forjan el reino socio-político. Dice por ejemplo:

lo que la retórica puede explicar es la *forma* que una inversión sobredeterminante puede asumir, pero no la *fuerza* que explica la inversión como tal y su perdurabilidad. Aquí algo más tiene que tenerse en cuenta. Cualquier sobredeterminación requiere no solo las condensaciones metafóricas sino también las inversiones catéticas. Es decir, algo del orden del *afecto* tiene un papel primario en construir discursivamente lo social. Freud ya lo sabía: el vínculo social es un vínculo libidinal.¹⁰²

Por otro lado, Laclau no quiere dar la impresión de que el afecto es un mero ‘suplemento’ a los procesos lingüísticos. Dice por ejemplo que: ‘el afecto...no es algo que *se añade* a la significación, sino algo consubstancial con ella.’¹⁰³ Hace este comentario en una respuesta a la reseña de su obra que han hecho Jason Glynos y Yannis Stavrakakis.¹⁰⁴ La ‘fuerza crítica’ de este comentario se dirige al error que Laclau cree detectar en Glynos y Stavrakakis, de hacer una separación demasiado radical entre los dos elementos. Quizás ataca esta posición porque cree que podría precipitar un intento posterior de combinarlos *directamente*. Por otro

¹⁰⁰ Por ejemplo: Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p.326.

¹⁰¹ Por ejemplo: Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p.299.

¹⁰² Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p. 326.

¹⁰³ Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p.326.

¹⁰⁴ Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, pp.201-216.

lado, es quizás difícil entender como afirmar que son ‘consustanciales’ evita el mismo problema. Hay otros momentos en su proyecto, sin embargo, en que Laclau ofrece una visión más específica de la relación entre afecto y significación, que debería considerarse ahora.

En un momento dado, Laclau asocia el afecto con lo que llama una *inversión radical*.¹⁰⁵ Dice por ejemplo: ‘algunos de los términos que empleo, como por ejemplo ‘inversión radical’, serían impensables sin la noción del goce’ (que, en el texto inglés original, no se traduce del francés: *jouissance*).¹⁰⁶ La inversión radical es importante porque se asocia precisamente con el momento de universalizar (de infinitar, podría decirse) una decisión particular. Podría añadirse que a primera vista, la universalización de una decisión particular parece ser una operación imposible (hasta el momento, efectivamente, en que se realice). Este momento de imposibilidad también forma parte de una inversión radical. Esto es, por ejemplo, lo que conduce Laclau a caracterizarla como algo ‘ético’.¹⁰⁷ Dice: ‘Sólo si vivo una acción como encarnación de una plenitud imposible que la trasciende, la inversión se transformará en una inversión ética’.¹⁰⁸ Otro aspecto de goce que se discutió en el capítulo anterior, es que, en Lacan, *tiene un objeto* (o, por ponerlo en sus propios términos, ‘no es sin objeto’). Para Lacan, el objeto del goce es (en una de sus dimensiones claves) el *objeto a*. En un momento dado, Laclau introduce el mismo concepto.¹⁰⁹ En realidad, había preparado el terreno para ello por hablar a lo largo de su obra de la sociedad como ‘objeto imposible’.¹¹⁰ Ahora, sin embargo, asocia la tesis de la imposibilidad de la sociedad directamente con el *objeto a*. Específicamente, Laclau defiende que en el psicoanálisis, el *objeto a* se define como una parte que (precisamente por la dimensión de ‘infinito’ que conlleva el goce) representa el

¹⁰⁵ Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p.300.

¹⁰⁶ Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p.303.

¹⁰⁷ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, (London: Verso), 1996, p.78, p.81.

¹⁰⁸ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.91.

¹⁰⁹ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, p.97.

¹¹⁰ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, p.76.

todo y esto encaja perfectamente con su teoría del significante vacío, que funda un orden social (imposible). Concluye que el *objeto a*: ‘constituye el elemento clave de una ontología social.’¹¹¹ En el mismo sentido, Laclau considera el *objeto a* un objeto ético. Dice: ‘El objeto que recibe la inversión es un objeto esencialmente ético. Yo iría aun más lejos: es el *único* objeto ético.’¹¹² Resumiendo todo esto, entonces, Laclau dice: ‘Con esto logramos una explicación completa de lo que significa investidura radical: el hacer de un objeto la encarnación de una plenitud mítica. El afecto (es decir, el goce) constituye la esencia misma de la investidura’.¹¹³ Puede concluirse que lo más interesante de la categoría de afecto en Laclau se encuentra en los momentos en que se presenta como una ‘medida material’ de la diferencia ontológica – una materialización, es decir, de la diferencia entre lo universal y lo equivalencial, entre el significante vacío y el significante flotante y entre el antagonismo y la dislocación. De esta manera, puede deducirse que la verdadera relación entre el afecto y la significación en Laclau es la de la desigualdad: el afecto es especialmente importante en ciertos procesos de significación y menos importante en otros. También puede concluirse que el afecto es el efecto final de la introducción de la categoría del sujeto en Laclau y la profundización acompañante – la ontologización, podría decirse – de la categoría de antagonismo. ¿Cómo interpretar todo esto ‘políticamente’ pues?

2.2 ¿El comunismo?

Se ha dicho en los capítulos anteriores que la pulsión de muerte – o el goce – implica un exceso con respecto a la sociedad entendida como construcción ‘sedimentada’ (por utilizar la palabra de Laclau). Es evidente que Laclau también lo ve de esta manera. No cree que es algo

¹¹¹ Ernesto Laclau, *La razón populista*, p.147.

¹¹² Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.88.

¹¹³ Ernesto Laclau, *La razón populista*, p.148. ‘Investidura’, como ‘inversión’, traduce la palabra inglesa original: ‘investment’.

que meramente acompaña la significación; se distribuye por ella de forma desigual, infinitizando lo particular y, de esta manera, enmarcando la diferencia ontológica. El hecho de que este ‘exceso’ puede tener efectos incluso al nivel *imaginario* tampoco es incompatible con esta idea. Recordamos que la categoría del *objeto a* en Lacan incorporaba dimensiones tanto imaginarias como reales. Recordemos también que lo que define la posición ‘comunista’, según el diagrama básico de esta tesis es identificarse intelectualmente con este exceso ontológicamente irreductible. ¿Laclau hace esto? Es cierto que las nuevas adiciones a su arsenal de conceptos tienen efectos políticos específicos. En su obra tardía por ejemplo, empieza a hablar de ‘libertad’ y ‘emancipación’, conceptos que nunca surgen en su obra temprana.¹¹⁴ Sobre la emancipación en particular, dice que es ‘una fuerza imposible’ en la que, sin embargo, ‘tenemos que participar’.¹¹⁵ También se declara a favor, de vez en cuando, de un cierto ‘creacionismo’ – un *ex nihilo* – en la política, que identifica como el principio mismo de la contingencia.¹¹⁶ Esto hace eco del argumento de Lacan sobre Antígona. Laclau incluso ha introducido – en sus obras más recientes – una figura tropológica que corresponde al momento de creación política: *catacresis*, es decir, el momento de nombramiento radical, del bautismo primario. La relación entre esta figura y las otras que Laclau suele emplear – metáfora y metonimia – es que el primero suscribe las otras dos.¹¹⁷ Otra vez, estamos con la diferencia ontológica. ¿Es este momento de invención radical tan diferente de una política revolucionaria? Otra variación política que debería mencionarse aquí es su defensa cada vez más estridente del *populismo*. Debería tenerse en cuenta aquí que Laclau empezó su carrera intelectual en gran parte como pensador (marxista) de populismo en América Latina. Luego dedicó su atención a la teoría de hegemonía, como se ha explicado aquí. Al final de su

¹¹⁴ E.g.: Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.59; Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, p.38; Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.93.

¹¹⁵ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, p.82 (traducción del autor).

¹¹⁶ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.193.

¹¹⁷ Ernesto Laclau, *La razón populista*, p.72; Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p.306.

carrera, sin embargo, es cierto que volvió al tema del populismo. ¿Cómo Laclau lo entiende? Implica un momento que Laclau consideró especialmente importante en cualquier proceso político: la construcción de un pueblo (frente al ‘sistema’). Como el pueblo es además, para él, la parte excluida de una sociedad – lo que Rancière, que Laclau cita directamente, ha llamado ‘la parte-que-no-tiene-parte’ -, esto podría considerarse la base de un proyecto político más radical en Laclau. Otra vez, sin embargo, Laclau acaba priorizando la hegemonía; esto se muestra en el hecho de que el radicalismo del populismo podría ir, como Laclau siempre recuerda, en una dirección o izquierdista o derechista (fascista). En su libro final, por ejemplo, dijo: ‘La aspiración a esta plenitud o totalidad...es transferida a objetos parciales que son los objetos de las pulsiones. En términos políticos, esto es exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica: una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible.’¹¹⁸ Esto quiere decir que Laclau sigue abogando por una *cierta* figura de plenitud social (aunque sea de manera rotundamente crítica). Esta es la ‘inmanencia de lo social’, que – como se ha explicado - define la posición radical-democrática. Su inmanencia, además, implica una estabilización relativa que conduce a la priorización de la metonimia, un problema que se mencionó en la sección anterior. Concluye Jelica Šumič: ‘El problema es que la lógica de la hegemonía es consistente tanto con la política de emancipación como con su negación.’¹¹⁹ Podría añadirse que en los momentos en que trata el tema del comunismo directamente, Laclau tiende a asociarlo con el fascismo, en el sentido de que los dos han implicado lo que Laclau llama ‘un totalitarismo’.¹²⁰ En realidad, el rechazo de Laclau del comunismo es irónico, porque viene de la tradición marxista. Tiene que concluirse, sin embargo, que sigue siendo ‘radical demócrata’ hasta el final. En ningún momento se volvió al comunismo como tal.

¹¹⁸ Ernesto Laclau, *La razón populista*, p.147.

¹¹⁹ Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, 196, traducción del autor.

¹²⁰ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.144.

Dado todo esto, es quizás sintomático que cuando Laclau resumió, en una obra reciente, su proyecto intelectual, dijo: ‘Retórica, psicoanálisis y política (concebida como hegemonía): en este triada veo el futuro del pensamiento social y político.’¹²¹ El ‘nudo borromeo’ epistemológico que Laclau construye aquí es diferente de lo que está usándose en esta tesis. Se notará que el componente ‘meta-teórico’ para Laclau no es la filosofía, sino la *retórica*. En su ensayo sobre Laclau y la filosofía, Oliver Marchart ha comentado que: ‘la diferencia ontológica – en el sentido heideggeriano radical de diferencia *en tanto diferencia* – constituye el trasfondo estrictamente filosófico del marco categorial de Laclau.’¹²² Con respecto al Laclau tardío, tiene toda la razón. Qué curioso, entonces, que en su interpretación final de su propio proyecto, Laclau específicamente excluye el reino de la diferencia ontológica.

¹²¹ Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p.326, traducción del autor.

¹²² Simon Critchley y Oliver Marchart (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, p.69, traducción del autor.

4. Alain Badiou: **“Filosofía bajo la condición del matema”**

La sociedad es:

	<u>Necesaria</u>	<u>Contingente</u>
<u>Buena</u>	‘Conservador’	‘Liberal-democrático’
<u>Mala</u>	‘Comunista’	‘Radical-democrático’

Mientras que hay dos fases que pueden discernirse en la obra de Laclau, en la de Badiou hay al menos cinco. Ha sido, en orden cronológico: sartreano, althusseriano, maoísta, post-maoísta, neo-hegeliano. Las más importantes de estas – y las que han proporcionado a Badiou, justamente, un perfil internacional – son las dos últimas. Lo interesante de ellas – que se han llamado aquí, por razones que luego se explicarán, post-maoísta y neo-hegeliano – es que parecen paralelar las dos fases de la obra de Laclau que se identifican en el capítulo anterior. Lo único es que lo hacen de forma invertida. ¿En qué sentido? Mientras que Laclau empieza por desarrollar una lógica estructuralista en asuntos socio-políticos y luego explora

en cada vez más detalle el límite antagonístico de esta estructura (o, a veces, la manera en que se presenta su carácter ilimitado; su exceso de goce, es decir) -, la fase ‘post-maoísta’ de Badiou – la penúltima (que sigue siendo, quizás, un momento singularmente decisivo en su desarrollo intelectual) - construye un pensamiento absolutamente riguroso de lo que podría llamarse el antagonismo social (el *acontecimiento*, por utilizar su propia terminología) y el tema de la fase más reciente de su obra es la de las implicaciones ‘estructurales’ de este antagonismo. ¿Este paralelismo implica que los dos autores acaban en el mismo lugar? No, porque las decisiones teóricas que suscriben sus obras respectivas, y las consecuencias de aquéllas, son muy diferentes. Precisamente por esto, sin embargo, es interesante ver como sus trayectorias respectivas se comparan.¹ De interés especial son las interpretaciones distintas que hacen del legado lacaniano-psicoanalítico. Dado el paralelismo mencionado anteriormente, este capítulo - igual que el sobre Laclau -, va a dividirse en dos partes, cada una de las cuales se dividirá, a su vez, en una consideración teórica y una consideración específicamente política. Se dice ‘una consideración *teórica*’ y no ontológica esta vez porque – otra vez invirtiendo la trayectoria de Laclau – Badiou trata la ontología *per se* solo en su fase post-maoísta (aunque sus conclusiones también siguen considerándose válidas durante la fase posterior). Antes de realizar el programa que acaba de esbozarse, sin embargo, debería mencionarse la bibliografía que se empleará en el proceso.

Realmente hay tres libros filosóficos claves de Badiou. Son: *Teoría del sujeto* (1982), *El ser y el acontecimiento* (1988) y *Las lógicas de los mundos* (2009). El comentarista Bruno Bosteels ha postulado una relación entre estos tres tomos, que otra vez nos devuelve al terreno de lo que podría llamarse el *Aufhebung* hegeliano (y que de alguna manera paralela, de nuevo, el

¹ Como dice el propio Laclau: ‘El hecho de que nuestros enfoques son realmente comparables...tiene sus ventajas: decisiones teóricas opuestas pueden presentarse como rutas alternativas, cuya divergencia es pensable dentro de lo que había sido, hasta aquel momento, un terreno teórico relativamente compartido.’ (Ernesto Laclau, *An Ethics of Militant Engagement*, en: Peter Hallward (Ed.), *Think Again – Alain Badiou and the Future of Philosophy*, (London: Continuum), 2004, p.121, traducción del autor.)

Aufhebung que se encontró en el desarrollo intelectual de Laclau). Siguiendo la lógica del argumento de Bosteels, puede decirse que *El ser y el acontecimiento* constituía una negación con respecto a *Teoría del sujeto*, mientras que *Las lógicas de los mundos* representa una ‘negación de la negación’ con respecto a *El ser y el acontecimiento*.² De esta manera, *Las lógicas de los mundos* preserva momentos importantes de los dos movimientos anteriores de Badiou. Esta lectura de Bosteels es perfectamente plausible, aunque debería añadirse que la discontinuidad intelectual entre *Teoría del sujeto* y los últimos dos libros es suficientemente grande para también poder hablar de una ruptura más o menos radical entre aquel libro y los dos más recientes. En este capítulo, son estos dos los que se considerarán en más detalle. Específicamente, puede decirse que la base teórica del Badiou ‘post-maoísta’ se encuentra en *El ser y el acontecimiento* y la base teórica del Badiou ‘neo-hegeliano’ se encuentra en *Las lógicas de los mundos*. Cada uno de estos dos libros tiene además una versión reducida y ‘popular’ (de la misma manera en que Kant produjo *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* como resumen parcial de *La crítica de la razón pura*). Estos textos se llaman *Manifiesto por la filosofía* y – predeciblemente – *Segunda manifiesto por la filosofía* y también se citarán aquí, en parte porque constituyen resúmenes útiles de *El ser y el acontecimiento* y *Las lógicas de los mundos*, que son libros largos y filosóficamente densos (por no mencionar su elemento importante de pruebas matemáticas y lógicas, que no se tocará aquí porque no es apropiado). Podría añadirse que desde el punto de vista de una encuesta general sobre las implicaciones políticas de la obra de Badiou, ha sido mucho más importante explicar en detalle la primera parte de su obra, ya que es la parte decisiva; ciertamente es la parte que se discute más y cuyas implicaciones son más radicales en términos teóricos. Por esto, el resumen de *El ser y el acontecimiento* (y sus consecuencias políticas) es más largo y detallado que lo de *Las lógicas de los mundos*. Hay también otros

² Bruno Bosteels, *Alain Badiou's Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism*, en: Slavoj Žižek (Ed.), *Lacan: The Silent Partners*, (London: Verso), 2006, pp.115-168.

textos de Badiou que se citarán – aunque sea de forma menos sistemática –, junto con algún comentario sobre su obra (sobre todo la introducción a Badiou que ha escrito Peter Hallward: *Badiou - A Subject to Truth* (Un sujeto a la verdad), que se considera el texto más completo y rotundo en este área).³

1. El Badiou ‘post-maoísta’

1.1. La ontología de Badiou

El argumento ontológico de Badiou comienza en el terreno de la indecidibilidad entre lo uno y el múltiple que él identifica como un constante en la tradición filosófica. Según él, la causa de esta indecidibilidad es la relación aparentemente íntima entre los dos elementos. La resume de la siguiente manera: ‘aquello que se *presenta* es esencialmente múltiple, *aquello* que se presenta es esencialmente uno.’⁴ La intervención de Badiou en este terreno consiste en una *decisión* frente a dicha indecidibilidad. Decide que: ‘lo uno *no es*’.⁵ De este principio deducirá que lo que *es* es *múltiple*.⁶ Si lo uno *no es*, sin embargo, ¿cómo es posible que ‘aquello que se presenta es esencialmente uno’? Aquí Badiou introduce el primer término de su discurso ontológico: *situación* (ocasionalmente dirá ‘estructura’, así haciendo eco del estructuralismo de que se habló en el capítulo anterior). Define una ‘situación’ como un reino en el que se encuentra lo que denomina el ‘cuenta-por-uno’ (un fenómeno que, según Badiou, Lacan también detectó).⁷ ¿Qué es lo que distingue, pues, este ‘cuenta-por-uno’ de lo uno (que *no es*)? Badiou considera que el cuenta-por-uno es el resultado de una *operación*. Además, de

³ Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, (Minnesota: University of Minnesota Press), 2003.

⁴ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, (Buenos Aires: Manantial), 1999, p.33.

⁵ Ibid.

⁶ Badiou caracteriza esta deducción como ‘peligrosa’, porque no es la historia completa; resume, no obstante, un aspecto importante de su argumento (véase: Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.73); por eso la repite en el ‘Manifiesto por la filosofía’: ‘el ser es esencialmente múltiple’, dice (Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, [Buenos Aires, Nueva Visión], 1990, p.73).

⁷ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.34.

la operación de esta ‘cuenta’ se deduce, *retroactivamente*, que el múltiple *es*, ya que éste parece constituir la ‘materia’ sobre la que tal operación se realiza: su base ‘presentacional’.

¿Estas ideas realmente consiguen evitar la indecidibilidad filosófica mencionada anteriormente? La clave aquí es que la decisión de Badiou de que lo uno *no es* debe considerarse *ontológica*. ¿En qué sentido? Aquí tiene que presentarse un fragmento de su argumento ‘meta-ontológico’. Badiou afirma en primer lugar que: ‘No hay sino situaciones’ y añade que: ‘La ontología, si existe, es *una* situación.’⁸ La implicación de estos dos preceptos es que si el ‘ser’ de una situación radica en su presentación, la ciencia del *ser-en-tanto-que-ser* – la ontología, es decir – debe ocuparse de *la presentación de la presentación*. Dado, además, que la presentación dentro de una situación es múltiple – un hecho que no se le ocurriría a nadie para negar (ya que es bastante evidente que hay una multiplicidad de cosas en el mundo) –, el objeto de la ontología ahora se vuelve el múltiple del múltiple (o el múltiple-en-tanto-múltiple): es decir, la multiplicidad *pura*. Esto quiere decir que ontológicamente hablando, cada múltiple debe considerarse un múltiple de múltiples, *ad infinitum* (lo cual significa que lo que acaba de describirse como la multiplicidad de cosas que se evidencian en el mundo siempre puede descomponerse en sub-múltiples).⁹

Conclusión: incluso donde parece que el múltiple apoye lo uno, no es así, porque un múltiple siempre puede diferir a otro múltiple. Esta prohibición *ontológica* de lo uno es lo que empieza a separar Badiou de la indecidibilidad convencional. Comenta: ‘el *ser-en-tanto-que-ser* no es, en rigor, ni uno ni múltiple.’¹⁰ Otra implicación del argumento meta-ontológico que acaba de presentarse es que la única manera de pensar la multiplicidad pura de forma rigurosa es *matemáticamente*.¹¹ Concluye Badiou que: ‘la ontología no es nada más que la propia

⁸ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.36. Énfasis de Badiou.

⁹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.39.

¹⁰ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.73.

¹¹ Lo que en un momento dado llama: ‘filosofía bajo la condición del matema’ (Alain Badiou, *Manifiesto for Philosophy*, [Albany: State University of New York], 1992, p.124).

matemática'.¹² Cuando comenta, entonces, que 'La ontología...es una situación', puede deducirse que tiene en mente la situación matemática. La situación más actual de este tipo, según Badiou, es la teoría contemporánea de conjuntos, que en general se basa en los axiomas de Zermelo-Fraenkel. Dicho de otra manera, Badiou considera el sistema axiomático de la teoría de conjuntos como la manera paradigmática de pensar la multiplicidad hoy en día. Aquí surge una pregunta, sin embargo. Si la ontología son las matemáticas, ¿qué papel cree Badiou que tiene la filosofía con respecto a la ontología, especialmente teniendo en cuenta que desde Aristóteles, la ontología se ha considerado 'primera filosofía'? La respuesta corta es que para Badiou, la filosofía no sólo tiene que pensar la ontología (las matemáticas) sino también los *acontecimientos* que vienen a 'suplementarla' (y que en este sentido Badiou describe, en un momento dado, como 'lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-que-ser').¹³ Antes de explorar la categoría del acontecimiento, sin embargo, hay otros pasos intelectuales de Badiou que deben tenerse en cuenta.

Se ha visto que Badiou efectivamente divide la multiplicidad en dos tipos; por un lado está lo que llama un múltiple 'compuesto' – un múltiple que se encuentra implicado en la cuenta-por-uno, es decir - y por otro lado está lo que llama la 'inercia' de la multiplicidad pura. Denomina el primero *multiplicidad consistente* y el segundo *multiplicidad inconsistente*.¹⁴ La primera importancia de su intervención ontológica inicial, entonces, es que establece la inconmensurabilidad absoluta entre estas dos categorías. Badiou confirma este punto cuando comenta que desde el punto de vista de una situación, la multiplicidad inconsistente (es decir, el múltiple-en-tanto-múltiple) aparece como 'nada en absoluto'. Esta nada, sin embargo, no debería considerarse una pura 'ausencia'. Como dice Badiou: 'hay un ser de la nada'.¹⁵ ¿En

¹² Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, (Barcelona: Gedisa), 2002, p.33.

¹³ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.22.

¹⁴ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.35.

¹⁵ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.69.

qué sentido? Primero debe comentarse que, teniendo en cuenta que una situación se basa en la presentación, la multiplicidad inconsistente puede considerarse la parte ‘no-presentada’ de dicha situación. Recordamos también que según el argumento meta-ontológico de Badiou, la ontología es una situación en sí misma, en que la que se presenta es la presentación (esto es, la multiplicidad inconsistente). Surge la pregunta, ¿cuál es la parte no-presentada de la situación ontológica? Según Badiou, el no-presentado de la situación ontológica no puede ser otra cosa que *un múltiple de la nada*. El nombre propio que Badiou le da a este tipo especial de múltiple es *el vacío*. Concluye que el vacío es: ‘el nombre propio del ser.’¹⁶ Esta conclusión corresponde al axioma del conjunto vacío (que se escribe: \emptyset) en la teoría de conjuntos. Es precisamente este elemento el que fija y marca el no-ser de un conjunto. Podría añadirse que, para Badiou, el vacío es el *único* objeto ontológico, propiamente hablando, ya que si el vacío pretendiera separarse de otro término, se cancelaría. De esta manera, la ontología, como Badiou la entiende, dicta que *todos* los múltiples dentro de una situación remiten en última instancia al vacío. Otra manera de decir lo mismo es que el vacío se incluye en cualquier múltiple que se encuentra en una situación. ¿Es posible esto? Después de todo, ¿no es un principio básico de los conjuntos que para ser incluido en un conjunto, un subconjunto debe compartir elementos con ello? y el conjunto vacío, por definición, no tiene elementos. La idea aquí es paradójica: no hay contradicción entre los elementos del conjunto vacío y el conjunto en que se incluye *precisamente porque el conjunto vacío no tiene elementos*; de esta manera, no puede *no* incluirse en un conjunto cualquiera. Es en el mismo sentido que se dice que el vacío *funda* la presentación; es decir, cualquier presentación se basará en la relegación del vacío. Por esto Badiou comenta que una situación teje sus múltiples del vacío.¹⁷ Con la introducción del vacío, entonces, Badiou escapa definitivamente de la indecidibilidad que se mencionó al principio de esta sección, ya que en ningún momento

¹⁶ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.74.

¹⁷ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.72.

puede el vacío compatibilizarse ni con lo uno ni con su presentación múltiple.¹⁸ Estos argumentos sobre el vacío son especialmente radicales porque prescinden – al menos al nivel ontológico - de la lógica de la ‘excepción constitutiva’. Dentro de una situación, es decir, no hay *ninguna* excepción a la cuenta-por-uno. Como dice Badiou: ‘Es por cierto necesario asumir que el efecto de la estructura es completo’.¹⁹ Concluye que: ‘“Vacío” indica la falla de lo uno, el no-uno, en un sentido más originario que el no-del-todo.’²⁰ Es interesante comparar este argumento con el argumento ontológico de Laclau, que se esbozó en el capítulo anterior. Por ejemplo, lo que Badiou está diciendo aquí casi parece abolir lo que Laclau llama el antagonismo social. Desde el punto de vista de una situación, es decir, *no hay* antagonismo.²¹ Se ha dicho que esta idea *casi* parece abolir la doctrina del antagonismo social porque, como se verá luego, el vacío es no obstante la precondition de que haya *acontecimientos*, que sí producen – al nivel óntico, podría decirse - algo semejante a lo que Laclau tiene en mente cuando habla de antagonismo social (como se mencionó en el capítulo anterior).

Si es cierto que el vacío tiene la característica de ser universalmente incluido en los múltiples de una situación, debe también concluirse que no reside en ningún punto especificable dentro de dicha situación. Si fuera así, se aboliría. El vacío más bien, en las palabras de Badiou: ‘no está en ningún lugar y está en todo lugar’.²² Por esto lo describe una y otra vez como un ‘fantasma’ o ‘espectro’, que ronda la ‘cuenta-por-uno’ de una situación. Esta espectralidad indomable también explica por qué – y aquí Badiou va armando una metáfora que es especialmente relevante a esta tesis - describe el vacío en un momento dado como el

¹⁸ Es además por esto, sin embargo, que el vacío no sólo tiene sus efectos en el discurso de la ontología, sino también en una estructura.

¹⁹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.69.

²⁰ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.71.

²¹ Precipitando un poco la próxima parte del argumento – que depende de mostrar que hay una conexión entre una situación y el estado -, podría mencionarse aquí que en un momento dado Badiou comenta que: ‘Lo que está en el origen del Estado no es el antagonismo’. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.130.

²² Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.71.

‘absoluta inconsciencia’ de una situación: el inconsciente freudiano parece tener las mismas propiedades.²³ Otra característica del inconsciente freudiano es que se somete a una cierta represión. No es sorprendente, pues, cuando Badiou descubre un intento de reprimir el vacío de la misma manera. ¿Qué tipo de intento? La ‘represión’ del vacío se encarna en lo que Badiou llama el *estado* de la situación. ¿En qué consiste esto? Según Badiou, el estado de la situación ‘re-presenta’ la presentación que se encuentra en la situación misma. Dicho de otra manera, el estado estructura la estructura de una situación (por eso Badiou se refiere a ello en otros momentos como una ‘meta-estructura’), o – otra vez - cuenta la cuenta de una situación. Badiou también defiende que, de la misma manera, el estado confiere lo que llama un ‘ser ficcional’ sobre una situación.²⁴ Incluso emplea otro término psicoanalítico aquí; dice que el estado impone un ‘imaginario’ sobre la cuenta (de la situación).²⁵ Podría señalarse aquí – y esto es otro punto meta-ontológico - que la ontología como Badiou la concibe no participa en la ‘trascendencia’ (separación) que el estado constituye con respecto a una situación porque, como ya se ha dicho, se ocupa del vacío sólo. La ontología en este sentido es puramente inmanente: *no tiene estado*. En resumen, el estado pretende ‘reasegurar’ una situación, así protegiéndola de la amenaza del vacío. No lo hace, sin embargo, simplemente por reforzar su estructura; también lo hace por regular la parte ‘excesiva’ de una situación. ¿En qué consiste este exceso? Y, ¿cuál es su conexión con el vacío?

Aquí Badiou distingue dos tipos de múltiple. Primero habla de un múltiple que pertenece a una situación en el sentido de ser presentado en ella. Este tipo de múltiple lo llama un *término*. Segundo habla de un múltiple que no pertenece a una situación pero que no obstante se incluye en ella. Este tipo de múltiple lo llama un *sub-múltiple* (o, una *parte*). La importancia de esta distinción es que, por citar a Badiou directamente: ‘Hay un exceso

²³ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.71.

²⁴ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.117.

²⁵ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.113.

irremediable de los submúltiples sobre los términos.²⁶ Dicho de otra manera, la inclusión de múltiples en una situación supera infinitamente a su pertenencia. Esta superación puede considerarse lo que acaba de llamarse el exceso de una situación. En realidad, constituye otro punto axiomático en Badiou; se deriva del axioma del conjunto potencia, en la teoría de conjuntos, que afirma que: ‘Dado un conjunto α , hay otro conjunto, escrito $p(\alpha)$, el conjunto potencia de α , cuyos elementos son los subconjuntos o partes de α ’. Y esto *ad infinitum*. Recoger esta proliferación ilimitada de elementos, entonces, es la pretensión del estado. Concluye Badiou que: ‘Lo que está incluido en una situación, *pertenece* a su estado (podría añadirse: pero no necesariamente a su situación).’²⁷ La conexión entre el exceso y el vacío parece radicar simplemente en el hecho de que el vacío también se incluye en una situación sin pertenecer a ella. De esta manera, cuando el estado va tratando con el exceso de una situación, parece tratar con su vacío. Como dice Badiou, la parte excesiva de una situación ‘da la figura latente del vacío’.²⁸ No obstante, la conexión entre el exceso y el vacío - que da lugar a un estado - no es tan automática como lo parece. ¿Por qué? Primero debe mencionarse que la distinción entre pertenencia e inclusión permite a Badiou a introducir tres ‘modalidades’ fundamentales del ser: normal, excrescente y singular. ¿A qué se refieren estas? Múltiples ‘normales’ son los que se encuentran presentados en una situación y representados en su estado; múltiples ‘excrescentes’ son los que no se encuentran presentados en una situación pero que son representados en su estado; y múltiples singulares son los que se encuentran presentados en una situación pero que no son representados en su estado. La categoría de ‘normalidad’, aquí, probablemente queda claro: refleja la correspondencia (parcial) entre una situación y su estado. ‘Excrescencia’ es una categoría menos obvia; se refiere a aquellos múltiples que *pudieran* ser contados por el estado (precisamente porque entran en el conjunto potencia de la situación que dicho estado gobierna). ‘Singularidad’, por

²⁶ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.115.

²⁷ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.116.

²⁸ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.115.

último, describe aquellos múltiples que pertenecen a la situación pero que contienen al menos un elemento (el vacío, precisamente) que los sitúa más allá de la vigilancia del estado. Aunque las últimas dos categorías aprovechan de la distinción entre inclusión y pertenencia, entonces, es solo la penúltima – la de la excrecencia – que en realidad puede tratarse por el estado, a pesar del hecho de que el deseo real del estado es otro: tratar la singularidad y, de la misma manera, limitar el vacío. La singularidad además tiene una conexión íntima con la categoría del *acontecimiento*. Así se vislumbra que el acontecimiento es lo que viene a interrumpir los procesos del estado. Como dice Badiou: ‘sólo enfrentado al acontecimiento el Estado se ciega a su propio dominio.’²⁹ Ha llegado el momento de hablar del acontecimiento directamente.

Primero puede preguntarse aquí, ¿cuál es la conexión entre una singularidad y un acontecimiento? La conexión es lo que Badiou llama un *sitio de acontecimiento*. En primer lugar, un sitio de acontecimiento es precisamente una singularidad: es un múltiple que se encuentra presentado en una situación pero cuyos elementos son *vacíos*; en este sentido Badiou lo describe como situado ‘al borde del vacío’.³⁰ Por decirlo de otra manera, un sitio de acontecimiento es el mínimo espacio estructural que ‘al fondo’ no participa en la estructura relevante. Su proximidad al vacío es además lo que a Badiou le permite concluir que un sitio de acontecimiento constituye el elemento fundacional de una situación. Como dice: ‘los sitios *fundan* la situación, puesto que en ella son términos absolutamente primeros, que interrumpen la interrogación según la procedencia combinatoria.’³¹ Esta característica interruptora nos devuelve a la lógica de la excepción constitutiva (y, de la misma manera, del ‘antagonismo social’). Como Badiou lo expresa: ‘los sitios de acontecimiento bloquean la regresión al

²⁹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.130.

³⁰ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.197.

³¹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.198.

infinito de las combinaciones de múltiples.³² Evidentemente, el sitio de acontecimiento también crea un espacio en el que va a construirse un acontecimiento. La función específica de un sitio de acontecimiento en este sentido es la de localizar – ‘inmanentizar’, podría decirse – un acontecimiento dentro de una situación. Badiou añadirá que de esta manera, el sitio de acontecimiento designa una situación como ‘histórica’, y no ‘natural’. Dicho al revés, la naturaleza, para él, es una característica de la ‘cuenta-por-uno’ en la ausencia de un acontecimiento. Puede concluirse que para Badiou, la historia se hace por acontecimientos, en vez de por estructuras, o situaciones. Mientras que la presencia de un sitio de acontecimiento dentro de una situación es una condición necesaria de un acontecimiento, sin embargo, también es una condición *insuficiente*. Dicho de otra manera, la existencia de un múltiple singular no garantiza que va a ocurrir un acontecimiento. ¿Qué condición tiene que añadirse para que un acontecimiento se produzca en un sitio de acontecimiento?

Lo que tiene que añadirse a un sitio de acontecimiento para que ocurra un acontecimiento es puro y simplemente *el acontecimiento en sí mismo*. ¿Es lógico esto? Es decir, si el acontecimiento es, en principio, separable de su sitio, ¿qué sentido tiene hablar del condicionamiento de un acontecimiento por parte de su sitio? Además, ¿no implicaría que el acontecimiento es su propia condición? En primer lugar debe señalarse que Badiou entiende el acontecimiento, como siempre, como un *múltiple*. Específicamente, cree que es un múltiple que recoge todos los sub-múltiples (al borde del vacío) del múltiple singular que es el sitio de acontecimiento. Es en este sentido que puede decirse que un sitio de acontecimiento crea las condiciones en las que puede tener lugar un acontecimiento. Por otro lado, el múltiple del acontecimiento no solo incorpora los sub-múltiples de un sitio de acontecimiento sino también *incorpora a sí mismo*. Pensado en términos de conjuntos, el acontecimiento es un

³² Ibid.

ejemplo de un conjunto que pertenece a sí mismo: lo que, como Badiou apunta, el lógico Dmitri Mirimanoff ha llamado ‘un conjunto extraordinario’.³³ Si se piensa así, entonces, un acontecimiento puede describirse como separable de su sitio y no separable a la vez. Esta es en realidad su paradoja fundadora. Dicho de otra manera, puede ser y no ser su propia condición. Debe confesarse, sin embargo, que este argumento produce un problema claro para la ontología. ¿De qué tipo? Según la teoría de conjuntos que se deriva de los axiomas de Zermelo-Fraenkel – que, como se ha explicado, es, para Badiou, el discurso ontológico por excelencia –, está prohibido que un conjunto pertenezca a sí mismo; se prohíben, es decir, los conjuntos extraordinarios. Esto se deduce, en concreto, del axioma de fundación: ‘Si α es un conjunto no vacío, entonces hay un elemento b de α tal que no hay conjuntos que pertenecen a α y b .’ Dicho de otra manera, en un conjunto cualquiera tiene que haber *al menos un* elemento a parte del conjunto vacío. Este principio pretende evitar el tipo de ‘implosión’ al vacío que la auto-pertenencia pueda producir en la ‘situación’ Zermelo-Fraenkel. Badiou concluye que la ontología no puede pensar el acontecimiento. Como lo expresa él: ‘Del acontecimiento, no hay ninguna matriz ontológica admisible.’³⁴ Podría preguntarse aquí: si el acontecimiento – lo que Badiou ha llamado ‘lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-que-ser’ – es la categoría central de la teoría de Badiou y si aquél no puede formularse ontológicamente, ¿qué sentido tiene hablar de ‘la ontología de Badiou’? Tiene sentido porque la ontología permite, otra vez, que el acontecimiento *se inmanentiza*, a pesar de su falta de conexión con ello. En este sentido sí que es necesario hablar de la ontología si uno pretendiera llegar al acontecimiento. Esto es en parte lo que salva a Badiou de caer en el pensamiento puramente especulativo. Lo más importante aquí, sin embargo, es la siguiente conclusión de Badiou: el hecho de que la ontología no puede pensar el acontecimiento significa que la cuestión de la existencia de un acontecimiento o no – su capacidad de constituir un conjunto extraordinario,

³³ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.214.

³⁴ Ibid.

es decir – es, al fin y al cabo, *indecidable* y, correlativamente, tiene que *decidirse*. Debe añadirse, sin embargo, que la ‘decisionalidad’ de la que depende un acontecimiento no es algo instantáneo; implica todo un proceso. Dicho proceso es lo que Badiou llama una *intervención*. ¿Cómo teoriza ésta? Según Badiou, puede separarse en dos momentos. Primero, está el momento de dar nombre al acontecimiento y segundo, está el momento de desplegar las consecuencias de esta nominación. Estos dos aspectos se considerarán de forma más detallada a continuación, empezando con la cuestión del nombre.

En primer lugar puede decirse que el nombre del acontecimiento se selecciona de los elementos no presentados del sitio de acontecimiento. Badiou comenta en este sentido que el nombre del acontecimiento parece emerger del vacío. Podría añadirse que el nombre es el aspecto clave de un acontecimiento. Si es cierto, por ejemplo, que un acontecimiento constituye un conjunto extraordinario, esto implica que su nombre es inseparable de ello, ya que es el único elemento que es capaz de constituir una diferencia ‘mínimamente infinita’ con respecto a su sitio. Esta condensación – o corto circuito – también explica por qué en otro momento Badiou describe el acontecimiento como un ‘ultra-uno’: lo único que separa un acontecimiento del puro vacío, es decir, *es la propiedad de ser sí mismo*, o, otra vez, de coincidir con su propio nombre. El hecho de que el ‘ultra-uno’ de un acontecimiento no tiene nada que ver con lo uno (que *no es*) que supone una situación, se muestra en el hecho de que produce lo que Badiou llama un ‘dos’. Como dice Badiou: ‘la esencia del ultra-uno es el Dos’.³⁵ En este sentido el nombre del acontecimiento introduce la *división* en una situación y, correlativamente, el antagonismo, del que se ha hablado anteriormente. Esta división antagonística es además irreductible, para Badiou; es decir, cree que la opinión de aquellos ‘actores’ que piensan desde lo uno hipotético de la situación y la convicción de aquellos

³⁵ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.231.

‘actores’ que piensan desde el acontecimiento no pueden en ningún momento armonizarse. Como se verá luego, el actor en cuestión en cada caso es la misma entidad solo en un sentido superficial. Por último, Badiou añade que cuando emerge un acontecimiento, aparece, desde el punto de vista del estado, como – y aquí se vuelve a los términos anteriores – una excrescencia. De nuevo, se ve aquí la pretensión incompleta del estado de limitar el vacío; otra vez, sin embargo, puede concluirse que esta pretensión es *necesariamente* incompleta, como mostrará la existencia del acontecimiento. ¿Cuáles, entonces, son las ‘consecuencias’ de la nominación del acontecimiento?

Las consecuencias de la nominación de un acontecimiento tienen que ver con la manera en que su nombre ‘circula’, en una situación. El aspecto clave de esta circulación consiste en una serie de pruebas – que Badiou llama ‘indagaciones’ – de las partes de una situación *vis-à-vis* su relación con el sitio de acontecimiento.³⁶ Así tiene lugar un proceso de separación del campo de un acontecimiento y el campo de una situación. Badiou además describe este proceso como ‘deductivo’, en el sentido de demostrativo, conceptualmente coherente y que establece una norma de conexión entre múltiples. Esta ‘norma’ es – inevitablemente – indeterminable *a priori* y en este sentido puede apuntarse que para Badiou, la relación entre la nominación de un acontecimiento y su circulación es algo arbitraria. Debe concluirse que un acontecimiento tiene que reconstruirse en cada momento de su vida. La base teórica de este principio, según Badiou, es el axioma de elección, en el sistema Zermelo-Fraenkel. En las palabras del comentador Peter Hallward, este axioma ‘guía un conjunto infinito de elecciones arbitrarias’.³⁷ Añade que de esta manera Badiou piensa el ‘ser’ de una intervención. Badiou incluso defiende que aquella parte de una intervención que tiene que ver con la circulación del nombre del acontecimiento representa algo como un segundo

³⁶ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.261-2.

³⁷ Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, p.338. Traducción del autor.

acontecimiento. Dice: ‘La intervención presenta un acontecimiento para el advenimiento de otro’ (una frase que hace eco explícito de la definición de Lacan del sujeto: ‘representa un significante para otro significante’).³⁸ La conexión entre el primer momento y el segundo, Badiou además llama ‘diagonal’.³⁹ Podría añadirse que la diagonal de una intervención implica un cierto movimiento histórico y es en este sentido que Badiou afirma que: ‘El tiempo...es la intervención misma’.⁴⁰ Concluye que: ‘el tiempo y la novedad histórica son resultado del *par* formado por el acontecimiento indecible y la decisión de intervención.’⁴¹ El acontecimiento es una novedad precisamente en el sentido de que interrumpe lo que antes se ha llamado lo natural de una situación. En este sentido representa una apuesta sobre el hecho de que, como dice Badiou: ‘hay algo nuevo en el ser’.⁴² Podría añadirse que la circulación de un nombre produce, según Badiou, algo como un contra-estado, o contra-cuenta, de la misma manera paradójica en que los axiomas de Zermelo-Fraenkel imponen consistencia sobre la inconsistencia. Incluso puede decirse que una intervención construye ‘otra situación’. Ahora se está llegando al desenlace del argumento ontológico de Badiou. Antes de finalizar, sin embargo, hay unas otras características del proceso de construir un acontecimiento que deberían especificarse.

Primero debe mencionarse que, según Badiou, un acontecimiento produce una *verdad*. Esta idea puede parecer curiosa, ya que la verdad es una ‘categoría’ filosófica que ha tendido a perder popularidad en el mundo intelectual de hoy. Conforme con su teoría del acontecimiento, sin embargo, Badiou no considera la verdad como algo ‘universalmente’ válido, sino algo que es relativo a una situación particular; según él, una verdad es una verdad ‘para’ una situación. En realidad, el concepto de verdad en Badiou tiene un ‘aire de familia’

³⁸ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.234.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.258.

⁴² Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.234.

con lo de Heidegger, en el sentido de un efecto ‘retroactivo’ de una estructura particular del ser. Badiou también comparte con Heidegger la idea de que, en circunstancias normales (una situación como tal), la verdad se queda escondida. Por esto Badiou la llama *indiscernible*.⁴³ La verdad considerada de esta manera también se opone – otra vez de forma inmanente - a lo que Badiou llama el *saber*, que es lo que, según él, constituye una situación. Esta idea hace otro eco de Lacan, que siempre insistía en separar la verdad y el saber. Concluye Badiou que: ‘una verdad es siempre lo que agujerea un saber.’⁴⁴ Podría añadirse que Badiou llama la suma del saber de una situación, su ‘enciclopedia’.⁴⁵ Además categoriza el saber enciclopédico que constituye una situación como algo *verídico*, para distinguirlo de la verdad. En este punto surge una complicación, sin embargo. Según Badiou, es posible confundir la nueva ‘información’ que se asocia con un acontecimiento con la información verídica que se encuentra en una situación. ¿Por qué? Badiou apunta que las dos categorías – la verdad y lo verídico – tienen ciertas cosas en común. En primer lugar, comparten la característica de medirse en incrementos finitos. Los dos también tienen, sin embargo, una dimensión *infinita*. Según Badiou, estos paralelismos explican, por ejemplo, por qué una situación puede sostener que ya ha contado elementos que ciertas investigaciones han decidido que son más bien conectados al acontecimiento. Si lo verídico y la verdad comparten tanto, sin embargo, ¿cuál es la diferencia específica entre ellos que Badiou percibe? La distinción radica en el hecho de que los dos elementos participan en órdenes distintos de infinitud. En primer lugar, Badiou cree que la especie de infinitud que una verdad toca tiene que ver con el hecho de que el múltiple que la constituye *incluye al menos un sub-múltiple que es indiscernible desde el punto de vista de la situación en la que se encuentra*. Esta condición – contener ‘al menos un’ sub-múltiple indiscernible – es, en realidad, mínima (a pesar de ser decisiva), pero tiene que

⁴³ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.380. En otro momento, expresa la misma idea por decir que se caracteriza por ‘evitación’ (Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.372).

⁴⁴ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.363.

⁴⁵ Ibid.

ser así, porque funda la extensión infinita de dicho múltiple. Este factor se expresa en el hecho, por ejemplo, de que el múltiple del acontecimiento es siempre – *infinitamente*, podría decirse – un conjunto en construcción y, de ahí, no hay principio abstracto de inclusión que pudiera aplicarse a ello; es, por decirlo así, un múltiple ‘a venir’. Badiou además llama un conjunto que conforma con este criterio, un conjunto *genérico*. Se llama así en parte porque – dado que es fundamentalmente indiscernible desde el punto de vista de la enciclopedia – en cuanto pertenezca a una situación, lo hace de manera absolutamente mínima y, de ahí, insubstancial; ¡pertenencia en tanto pertenencia, podría llamarse! Todo esto se contrasta con el orden de infinitud que se encuentra en la enciclopedia de la situación, que no tiene la propiedad de construcción infinita en el sentido de un conjunto *abierto* (es decir, definido solo mínimamente); más bien, su característica infinita tiene que ver simplemente con la propiedad de recoger potenciales combinaciones infinitas de elementos finitos. En este sentido, puede considerarse un conjunto *cerrado*, a pesar de su complejidad potencial. De nuevo: en una situación no hay nada que escapa la cuenta. Una consecuencia de estas conclusiones es el hecho de que la verdad, como Badiou la concibe, es genérica. En realidad es así porque la verdad es algo situado: según Badiou, ser la verdad de una situación implica ser la verdad de una situación *en su conjunto* o – otra vez – genéricamente. Esto es un corolario, otra vez, de contener un punto de ‘densidad’ mínimamente infinita dentro de la situación relevante. Es en este sentido, por ejemplo, que se ha dicho anteriormente que una situación en la ausencia de un acontecimiento – que abre la posibilidad de articular la verdad en una situación – no participa en la historia. Podría añadirse aquí que, como Badiou dice: ‘Lo genérico es *igualitario*’, ya que parece constituir un ‘para todos’ de la situación.⁴⁶ Volviendo a una metáfora previa, podría decirse que está en todas partes y ninguna a la vez. Otro

⁴⁶ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.449.

término importante de la ontología de Badiou, que se encuentra íntimamente relacionado con la teoría del conjunto genérico, es lo de ‘forzamiento’. ¿En qué consiste éste?

Hay dos aspectos del término forzamiento. Primero, denomina el proceso de obligar – de ‘forzar’, es decir - una situación a acomodar un conjunto genérico. En otro momento, Badiou se refiere al proceso relevante como el pasaje entre la representación – en el sentido de que el acontecimiento representa un miembro (genérico) de los sub-múltiples del sitio de acontecimiento – a la presentación, o la pertenencia. Más sencillamente, dirá que representa el pasaje de inclusión a pertenencia. Otra manera de describir forzamiento en este sentido es decir que representa el fenómeno – citado antes – de una excrecencia volviéndose ‘normal’. El segundo aspecto de forzamiento es el hecho de que implica una *anticipación*. ¿En qué sentido? Después de un acontecimiento, las investigaciones que lo constituyen representan no solo pruebas de la conexión positiva (y negativa) que ciertas ideas, o afirmaciones (ciertos múltiples, es decir), tienen con dicho acontecimiento, sino también apuestas sobre el ‘peso’ que estas afirmaciones pudieran tener, *en una situación futura que también incluya el acontecimiento*. En este sentido, forzamiento representa una suerte de *bucle temporal* entre el presente y el futuro. Badiou deduce que forzamiento postula la existencia ‘paralela’ de situaciones en las que ciertas afirmaciones son verídicas y otras situaciones en las que no lo son.⁴⁷ De esta manera, introduce un momento de *indecidibilidad* a la situación (y, de ahí, la posibilidad posterior de tomar una decisión). Es por esto que Badiou describe forzamiento como el pasaje ‘de lo indiscernible a lo indecible’. El ‘bucle’ del forzamiento también hace eco del futuro anterior – lo que habrá habido - del sujeto, que Lacan identificó por primera vez, y que en otro momento se llama ‘la aserción de certeza anticipada’. Con esta referencia, se llega al punto culminante de la ‘ontología’ de Badiou. Utilizando un término que ya se ha

⁴⁷ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.455.

usado aquí, podría preguntarse, ¿qué tipo de ‘actor’ apoya un acontecimiento? Dicho actor es el que Badiou denomina el *sujeto*. Ahora es el momento de pasarse, entonces, a la teoría del sujeto que Badiou presenta en *El ser y el acontecimiento*.⁴⁸

Como se ha mencionado, la palabra ‘sujeto’ aquí constituye – como en el capítulo anterior – en gran parte una herencia de Lacan. Igual que el sujeto de Lacan, además, el sujeto badiouiano no es el ser humano individuo, como a menudo se ha pensado; más bien es lo que resta en un ‘ser humano’ (o, como luego se verá, en un grupo de seres humanos) precisamente cuando su dimensión de ‘individuo’ se ha excluido. Por utilizar un término que se ha introducido previamente, el sujeto podría llamarse el ‘indiscernible’ de un ser humano. El hecho de que el sujeto lacaniano-badiouiano no corresponde a un individuo con sus propiedades ‘sustanciales’ míticas – sean las de tener una vida biológica ‘natural’, de poseer un cuerpo íntegro y definible a priori o de cualquier otra cosa – explica además por qué Badiou comenta que: ‘Un sujeto no es una sustancia’.⁴⁹ De hecho, el sujeto para Badiou no es un elemento discreto y separable en ningún sentido, y es por esto que Badiou comenta en otro momento que el sujeto no es: ‘una función trascendental’.⁵⁰ El hecho de que el sujeto badiouiano no ‘trasciende’ la situación de esta manera explica, entre otras cosas, por qué – como se comentó anteriormente – el actor dentro de la situación y el actor que se asocia con un acontecimiento solo son superficialmente iguales; no son reductibles al mismo marco de referencia. La idea correlativa está clara: los ‘agentes’ de una situación (y su estado) no son sujetos en el sentido de Badiou. De esto puede concluirse que no hay – estrictamente hablando – sujeto antes de la emergencia de un acontecimiento. Como dice Badiou en su libro sobre la ética: ‘El sujeto no pre-existe para nada al proceso. Es absolutamente inexistente en

⁴⁸ Una teoría que es diferente de la *primera* teoría del sujeto que Badiou había presentado, en su primera obra maestra filosófica, que se llamó, precisamente, *La teoría del sujeto*.

⁴⁹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.431.

⁵⁰ Ibid.

la situación "antes" del acontecimiento. Se dirá que el proceso de verdad *induce* un sujeto.⁵¹ Esta eventualidad del sujeto - que efectivamente corresponde con la del acontecimiento - explica por qué Badiou lo describe como *raro*.⁵² Añadirá que: ‘(El sujeto) Es el azar’, que constituye una variación sobre la misma idea: si el sujeto fuera sustancial, o identificable *a priori*, sería un factor omnipresente, y así su existencia no dependería del azar.⁵³ En otro momento Badiou describe el sujeto simultáneamente como: ‘lo *real* del procedimiento’ (de un acontecimiento), una idea que contiene - específicamente el término ‘lo real’ - otro eco de Lacan, y como su hipótesis.⁵⁴ Este nuevo ‘corto circuito’, esta vez entre la materialidad del sujeto y su saber, duplica el bucle temporal de forzamiento mencionado anteriormente. De la misma manera, subraya la dimensión de ‘futuro anterior’ que tiene el sujeto.⁵⁵ Badiou incluso llega a describir el aspecto de futuro anterior como la ‘ley fundamental’ del sujeto. Añadirá que esta ley es sinónimo directo del término forzamiento.⁵⁶ Por último podría comentarse aquí que el sujeto badiouiano corresponde a la decisión que se toma frente a la ‘indecidibilidad ontológica’. Por esto Badiou comenta que el sujeto tiene su origen en ‘lo que no-es’, que se opone a ‘lo decible del ser-en-tanto-que-ser’.⁵⁷ Recordamos que la indecidibilidad del acontecimiento mismo se deriva precisamente del hecho de que no es reductible a la ontología. Añade Badiou que en este sentido el sujeto corresponde a: ‘la falla del dispositivo ontológico, su incapacidad para *cerrar* el abismo sin medida entre la pertenencia y la inclusión’.⁵⁸ Lo único que queda por mencionarse sobre el sujeto en Badiou – el ‘sujeto de una verdad’, como él lo llama - es la teoría de Badiou sobre la ‘actitud’ que debe adoptar.⁵⁹ Esta teoría se tratará ahora.

⁵¹ Alain Badiou, *La ética – Ensayo sobre la conciencia del mal*, (Herder: Nativitas), p.73.

⁵² Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.432.

⁵³ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.436.

⁵⁴ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.440.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.442.

⁵⁷ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.470.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.452.

Si un acontecimiento es consubstancial con un sujeto, es evidente que la voluntad de dicho sujeto de ‘perseverar en su existencia’ va a ser decisiva para dicho acontecimiento. Esta ‘voluntad’ es lo que Badiou denomina *fidelidad* y puede considerarse la parte decisiva de la actitud del sujeto badiouiano. Añadiré que una fidelidad implica una cierta *militancia* por parte del sujeto. También comenta que una fidelidad militante de este tipo impone sobre el sujeto una cierta *disciplina*. Como la intervención que se asocia con un acontecimiento puede además considerarse, como ya se ha explicado, una cuestión temporal – es la única forma de temporalidad posible, de hecho –, Badiou añade que una fidelidad constituye: ‘una *disciplina* de tiempo’.⁶⁰ Otro factor que debería mencionarse aquí es que una fidelidad no puede considerarse una cualidad abstracta. En este sentido, el hecho de que el ‘actor’ que se encuentra implicado en un acontecimiento no tiene nada en común con el ‘actor’ que se encuentra en una situación quiere decir que la fidelidad no es disponible a los dos: no es un atributo ‘ético’ plenamente generalizable. Es por esto que Badiou también la describe como algo *particular*: siempre va a ser una fidelidad al acontecimiento que el agente tiene entre manos. El hecho de que una fidelidad sea particular, sin embargo, no descarta la posibilidad de pensar – filosóficamente – su *forma* universal. Según Badiou, esta forma se manifiesta en el criterio que un sujeto introduce a una situación para pensar la conexión – o no – que ciertos múltiples tienen con el acontecimiento. El cruce entre particularidad y universalidad en este contexto podría incluso interpretarse como otra forma de describir la singularidad: uno sostiene la particularidad de un acontecimiento, mientras que en el mismo momento universaliza sus consecuencias. Parte de esta lógica, sin embargo, es que la tensión entre particularidad y universalidad debe mantenerse en todo momento, porque si una fidelidad pretendiera universalizarse absolutamente – lo que Badiou llama una fidelidad *dogmática* –,

⁶⁰ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.236.

acabaría en una institucionalización total, mientras que si pretendiera particularizarse absolutamente – lo que Badiou llama una fidelidad *espontaneista* -, acabaría dejando el estado de la situación anterior plenamente intacto.⁶¹ Se ve que en cualquiera de los dos casos, un acontecimiento acabaría reforzando, de una forma u otra, un estatismo típico. En otro momento, Badiou describe una fidelidad como ‘finita’, en el sentido, otra vez, de acumularse en pasos finitos.⁶² Como siempre, sin embargo, la tensión entre dos polos aparentemente opuestos en Badiou se mantiene, cuando apunta que el sujeto fiel introduce (como ya se ha explicado) una suerte de finitud a la situación que inmanentiza un cierto orden de *infinitud* (la infinitud buena, según la interpretación que Badiou hace de Hegel).⁶³ Por último podría comentarse aquí que muchos de los aspectos del sujeto badiouiano que se han descrito aquí – específicamente su contingencia, su eventualidad y su excepcionalidad - son cosas que comparte con el sujeto de Laclau; esto debido, sin duda, a su etimología lacaniana compartida. La diferencia clave es que Badiou concibe el sujeto como una función unívoca – conectada, por ejemplo, con el ‘ultra-uno’ del acontecimiento -, mientras que Laclau lo considera sobredeterminado en algunos sentidos.

Durante su discusión del tema de la verdad, Badiou defiende que hay cuatro áreas en que las verdades se producen.⁶⁴ En primer lugar, habla de un tipo de verdad que afecta ‘el individuo’ (o, mejor dicho, *dos* individuos). Éste se llama *el amor*. En segundo lugar, habla de producciones que son de individuos pero que no obstante dependen de una recepción colectiva. Hay dos tipos de verdad en esta categoría: *el arte y la ciencia*. Por último, habla de situaciones exclusivamente colectivas. Las verdades que se producen en tales situaciones son las que Badiou designa como *políticas*. Los cuatro tipos de verdad, entonces, son: el amor, el

⁶¹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.265.

⁶² Ibid.

⁶³ Véase: Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.188.

⁶⁴ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, pp.377-78.

arte, la ciencia y la política. En otro momento, Badiou se refiere a estas cuatro formas como *condiciones*, en el sentido de que las verdades particulares que surgen de ellas históricamente han ‘condicionado’ la filosofía, así obligándole a reformularse. ¿Por qué solo hay cuatro condiciones? No hay gran meta-teoría aquí. Badiou simplemente cree que para los seres humanos en su estado actual de desarrollo histórico y biológico, estas son las únicas que pueden identificarse. En *Las lógicas de los mundos*, comenta: ‘Hay quizás, diremos, una infinitud de tipos de verdades, pero nosotros, los hombres, sólo conocemos cuatro.’⁶⁵ De estas cuatro, desde luego, la que nos interesa aquí es la relacionada con el colectivo: la política. ¿Cuáles son las consecuencias políticas que Badiou saca de su ontología, más su teoría del acontecimiento?

1.2. El acontecimiento como factor político

Al principio de la sección anterior, se introdujo un concepto clave de Badiou: *situación*. Se explicó luego que la consistencia aparente de una situación no se deriva de sus propios recursos, sino de una instancia que Badiou llama su ‘estado’, que garantiza la integridad de la situación por gestionar los múltiples excrescentes que pudieran surgir de ella. La conexión etimológica entre la categoría del estado de la situación y lo que tradicionalmente se ha llamado ‘el estado político’ no es casual. De ella puede deducirse que, en un cierto sentido, el paradigma de la ‘represión’ (del vacío), para Badiou, se encuentra en el campo de la política; también muestra que a pesar de sus investigaciones filosóficas ricas en otros campos – la poesía, las matemáticas, la música, la teoría psicoanalítica etc. – la política es una condición especialmente importante para Badiou. Como Peter Hallward ha dicho: ‘El motor y medio principal de la evolución de Badiou ha sido íntegramente político. El compromiso político radical es tanto el gran constante de la vida de Badiou como el campo en el que la

⁶⁵ Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos – El ser y el acontecimiento*, 2, (Buenos Aires, Manantial), 2008, p.90.

transformación gradual de su posición es más obvia'.⁶⁶ Puesto, además, que la política (entre otras cosas) depende, en Badiou, de la emergencia de un acontecimiento, se habrá adivinado que para Badiou el sintagma 'estado político' es un oxímoron; para él, el estado es precisamente aquella agencia que asume la tarea de garantizar que, por ejemplo, *no hay* política: que, en la política, *nunca pasa nada*; el estado incluso pretende convencer a la gente, cuando ya está claro para algunas personas en una situación que ha habido un acontecimiento político, que tal acontecimiento es plenamente reductible al saber constituido (como se mencionó anteriormente). Esta concepción del estado es un punto fundamental del pensamiento político de Badiou pero es cierto que también puede parecer un punto sorprendente. En mucho pensamiento político tradicional – y en muchos territorios del mundo actual – la política es *sinónimo* de la 'administración pública': el estado, precisamente. En tal contexto, el hecho de que el destino de un acontecimiento político es *substraerse* del estado parece colocarle a Badiou en una posición sumamente radical, en términos teórico-políticos. Sostiene, por ejemplo, que la política de verdad es algo *ilegal*; de ahí la asocia con 'la huelga, el alzamiento, el desorden'.⁶⁷ Como ejemplos de la política en este sentido menciona: 'mayo del 68 y sus secuelas, la revolución cultural china, la revolución iraní, el movimiento obrero y nacional en Polonia ("Solidaridad")'.⁶⁸ En otros momentos cita - con aprobación - la revolución francesa, la comuna de París y, una y otra vez, la revolución rusa. Es posible que hoy en día la situación que se describió antes – la de identificar la política directamente con el estado – está siendo cuestionada cada vez más, al menos en Europa, pero también es cierto que durante mucho tiempo posiciones políticas tan abiertamente radicales como la de Badiou se han visto como algo pasado de moda: que probablemente deberían enterrarse en la tumba sangrienta del siglo XX. En este sentido es interesante que Badiou lo considere un deber 'ético-político' defender el siglo XX; esto,

⁶⁶ Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, p.29, traducción del autor.

⁶⁷ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.233.

⁶⁸ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, p.55.

después de todo, ha sido su tarea en su libro *El siglo*.⁶⁹ Aquí surge un tema importante. El radicalismo de Badiou podría fácilmente alinearle con la tradición marxista (aunque sea de una forma poco ortodoxa). ¿Es Badiou, pues, un marxista? En un texto reciente, ha comentado que: ‘soy marxista, y lo soy inocente y completamente, de manera tan natural que no hace falta que lo repita.’⁷⁰ ¡Parece que la cuestión se ha contestado! No obstante, es solo recientemente – debido, quizás, a los desarrollos más nuevos en su teoría – que Badiou se ha sentido libre para hacer una afirmación tan directa. Su relación general con el marxismo desde el periodo post-maoísta ha sido más compleja, como ahora se verá.

La parte del argumento marxista que Badiou ha aceptado desde hace mucho tiempo es su análisis – que paradigmáticamente se encuentra en *El Manifiesto Comunista* – de lo que hoy en día se llama *globalización*, hasta e incluyendo la descripción de su correlato económico: la concentración de capital en cada vez menos manos.⁷¹ Badiou ha aprobado desde siempre, también, una parte importante de lo que quizás podría llamarse la ‘filosofía’ marxista, que en verdad está muy conectada con el análisis de Marx de la creciente internacionalización capitalista: la división cada vez más dramática del campo social entre dos clases opuestas, el proletariado y la burguesía. En el *Manifiesto por la filosofía*, por ejemplo, dice: ‘El marxismo clásico ha sido un dualismo radical, proletariado contra burguesía.’⁷² Es cierto que Badiou especifica que puede haber más de una situación política, siendo la situación capitalista solo una de ellas (aunque sea de las más importantes); no obstante, considera la figura *teórica* del antagonismo como un resultado importante del análisis marxista.⁷³ Dado que las dos últimas

⁶⁹ Alain Badiou, *El siglo*, (Buenos Aires: Manantial), 2008.

⁷⁰ Alain Badiou, *El despertar de la historia*, (Buenos Aires: Nueva Visión), 2007, p.14.

⁷¹ Véase, por ejemplo: Alain Badiou, *Ethics – An Essay on the Understanding of Evil*, (London: Verso), 2001, p.105 y también Alain Badiou, *El despertar de la historia*, capítulo 1.

⁷² Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, p.62.

⁷³ En una entrevista conmigo, Badiou explicó que el capitalismo es una situación (Timothy Appleton, David Payne & Joel Madore, *After the Event: Rationality and the Politics of Invention, An Interview with Alain Badiou*, in: *Prelom*, Journal for Images and Politics, Fall 2006, p.187). Aquí surge una duda, sin embargo: si la situación capitalista puede ser decisiva, ¿qué, en realidad, distancia Badiou políticamente del marxismo? A parte

ideas – la globalización de la explotación capitalista y el antagonismo – surgen en el mismo *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, Badiou incluso podría describirse como un marxista del *Manifiesto*. De esta manera, Badiou puede considerarse un clasicista en tales asuntos; insistió recientemente, por ejemplo, que el llamado ‘capitalismo post-moderno’ representa algo como una fantasía académica, siendo la situación económica de hoy ominosamente parecida a la de la época en que se escribió el *Manifiesto Comunista*, en 1848.⁷⁴ Si por un lado Badiou es clasicista, sin embargo, por otro lado es extremadamente contemporáneo. ¿En qué sentido? Su recuperación de la teoría del antagonismo ha convertido a éste en algo absolutamente *radical* e *irreductible*. En el *Manifiesto por la filosofía*, que salió justo después de *El Ser y el Acontecimiento*, por ejemplo, Badiou comenta que: ‘El supremo deber del hombre es el de producir, conjuntamente, el Dos y el pensamiento del Dos, el *ejercicio* del Dos.’⁷⁵ Podría añadirse que Badiou ha estado directamente influido, en este asunto, por Lacan, desde hace mucho tiempo, ya que para Lacan, la diferencia sexual es el paradigma de toda diferencia. En *Teoría del sujeto* de 1982, por ejemplo, Badiou ya había concluido que: ‘nuestro real...no se sostiene sino de esto:- hay dos sexos;- hay dos clases. ¡Arréglenselas con eso, sujetos de toda experiencia!’⁷⁶ Con respecto a la política en particular, comenta: ‘Una de las cuestiones principales – más allá de su formulación corriente, es decir, dialéctica – es la del Dos. Ya he mostrado que ella sostenía todo la analítica del amor. Pero está claro que ocupa el centro de la novación política, indicando el lugar que el conflicto debe ocupar en lo sucesivo.’⁷⁷ Este comentario empieza a mostrar cómo se distancia del marxismo. ¿Por qué?

de otra cosa, debería tenerse en cuenta que para Badiou hay siempre al menos cuatro situaciones: la del amor, el arte, la ciencia y la política. Para muchos marxistas tradicionales, la situación política parece ser la *única*. Por eso se ha visto tradicionalmente un intento en los ‘estados marxistas’ un intento de politizar directamente, por ejemplo, los artes, la familia y las ciencias.

⁷⁴ Alain Badiou, *El despertar de la historia*, p.20.

⁷⁵ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, p.63.

⁷⁶ Citado en: Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, p.45.

⁷⁷ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, pp.61-2.

Cuando, en la última cita, Badiou habla mal de la dialéctica, lo que realmente está diciendo es que el marxismo tiene efectivamente el problema de pretender *reducir* el antagonismo. ¿En qué sentido? Badiou cree que al fin y al cabo el marxismo quiere convertir el antagonismo en un fenómeno regional del despliegue de una totalidad. Recordamos que esta crítica duplica la de Laclau, que se describió en el capítulo anterior. Es cierto que para el marxismo la burguesía y el proletariado agotan, en un cierto momento, las posibilidades de la dialéctica histórica y el corolario lógico de esto es que en el momento en que el antagonismo entre estas dos clases se supera, el ‘acertijo de la historia’ se resolverá. Desde luego, este tipo de final es imposible, para Badiou, ya que su axioma filosófico básico es que ‘lo uno *no es*’; dicho de otra manera, para él no hay totalidad para desplegarse. Badiou incluso parece haberse visto durante bastante tiempo como el defensor contemporáneo del pensamiento anti-dialéctico en este sentido. En su libro sobre San Pablo, por ejemplo, comenta que: ‘Si el motivo de la resurrección es tomado en el montaje dialéctico, es necesario reconocer que el acontecimiento, como donación en demasía y gracia incalculable, se disuelve en un protocolo racional de autofundamentación y de despliegue necesario’: una totalidad, precisamente.⁷⁸ Aquí podría surgir una duda, sin embargo. ¿No se dijo antes que la teoría de Badiou reduce el antagonismo social – literalmente – al vacío? Sí, pero también se dijo que este vacío (ontológico) constituye una condición necesaria – aunque sea insuficiente – para que haya acontecimientos, que sí producen antagonismo. Se explicó además que el momento de antagonismo se encarna en lo que Badiou llama un ‘sitio de acontecimiento’ y podría notarse que – en otro punto de continuidad con el marxismo – Badiou nunca ha descartado que un candidato para el elemento que ‘ocupa’ este sitio pudiera ser el proletariado. Hay también otras implicaciones de la discontinuidad entre el marxismo y el proyecto de Badiou que deben considerarse. Antes de hacerlo, sin embargo, debe mencionarse un punto final de

⁷⁸ Alain Badiou, *San Pablo – La fundación del universalismo*, (Barcelona: Anthropos), 1999, p.69.

continuidad posible entre ellos. El énfasis de Badiou en la irreductibilidad del antagonismo social parece reflejar una influencia estructuralista en su obra. Se dice ‘estructuralista’ simplemente porque parece que un antagonismo social, como Badiou lo concibe, tendría que construirse *estructuralmente* (un hecho que se refleja, por ejemplo, en su descripción, prácticamente en la primera página de *El ser y el acontecimiento*, de una situación como una ‘estructura’). Esto no es algo que suele comentarse en la obra de Badiou pero puede ser políticamente importante. Es posible, por ejemplo, que le proteja de la acusación - que a veces se ha hecho - de cuasi-anarquismo en sus gustos políticos (lo que Peter Hallward ha descrito como el riesgo de ‘irresponsabilidad marginal’: hasta e incluyendo, quizás, el rechazo político de Badiou del sufragio ‘democrático’).⁷⁹ Si la situación se concibe como una estructura, es decir, esto podría implicar que un acontecimiento abre la posibilidad de realizar grandes cambios en una situación y, por lo tanto, no tiene qué condenarse solo a expresarse en la forma de incursiones marginales. El hecho de que Badiou nunca deja de tomar en serio la ‘estructuración’ de una situación se ve más claramente en la fase más reciente de su obra y por esto se explorará más cuidadosamente en la próxima sección. La conexión entre este aspecto del pensamiento de Badiou y el marxismo ‘puro’ - más el hecho de que se amplía en sus últimos textos - es algo que ha señalado el comentarista sobre la obra de Badiou, Bruno Bosteels.⁸⁰ ¿Cuáles, sin embargo, son las implicaciones más específicas de la ruptura parcial entre Badiou y el marxismo clásico? Se captan bastante bien si se considera en más detalle la cuestión del estado.

El estado aparece en el marxismo bajo dos figuras. Primero, está la costumbre de predecir el ‘marchitamiento’ del estado post-revolucionario proletario. Esta idea se encuentra por

⁷⁹ Alain Badiou, *Ethics – An Essay on the Understanding of Evil*, (London: Verso), 2001, p.98.

⁸⁰ En un ensayo que ya se ha hecho relativamente famoso: Bruno Bosteels, *Alain Badiou’s Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism*, en: Slavoj Žižek (Ed.), *Lacan: The Silent Partners*, pp.115-168.

primera vez en Marx y seguía prediciéndose incluso después de la revolución rusa. La segunda figura es la cuestión de cómo tomar el poder estatal, en el contexto de un proceso revolucionario, para luego utilizarlo para los fines específicos del proletariado. Este punto parece contradecir el primero, pero en realidad son compatibles, ya que – especialmente en la problemática de la ‘revolución permanente’: Lenin, Trotski, Gramsci etc. – son dos fases del mismo proceso: uno toma el poder para luego abolirlo. En la entrevista al final de la edición inglesa de *La Ética*, Badiou explica que para él (tanto como para su propio grupo político), al contrario, lo importante en la política no es abolir el estado, sino de mantener una ‘distancia honrada’ con respecto a ello. ¿Esto implica ‘aceptar’ – políticamente - el estado? ¿Refleja un cierto reformismo en Badiou, o un revisionismo? No y no. Es cierto que Badiou acepta el estado, pero solo en el sentido de que sea el límite ‘situacional’ necesario de la política. En ningún momento invierte esperanza política en ello. Dicho de otra manera, aunque Badiou cree por un lado que, por ponerlo en sus propias palabras: ‘el Estado es una limitación sobre la existencia humana’, por otro lado cree que abolirlo sería abolir la política a la vez.⁸¹ Esta es una conclusión lógica si se acepta que la política solo se produce en sustracción inmanente del estado de la situación. Otra manera que tiene Badiou de describir su ‘estrategia’ política con respecto al estado es afirmar que los movimientos políticos de verdad deberían ponerse en la posición de requerir ciertas cosas del estado pero sin participar en ello. Más específicamente, cree que en la política es necesario crear una nueva situación, que el estado se encuentra – retroactivamente – obligado a reconocer. ¿Realmente es cierto que Badiou nunca piensa en ‘usar’ el estado políticamente? Después de todo, y como se explicó en la sección anterior, el estado no es una pura inercia, para él; no corresponde plenamente a una situación. Tiene la capacidad, por ejemplo, de seguir contando elementos que todavía no se han incluidos en una situación y es por esto que Badiou le concede una agencia *cuasi-*

⁸¹ Timothy Appleton, David Payne & Joel Madore, After the Event: Rationality and the Politics of Invention. An Interview with Alain Badiou, p.187.

política. El factor decisivo aquí, sin embargo, es que para Badiou, el estado no puede en ningún momento producir una verdad (como se explicó en la sección anterior). Podría añadirse que – de la misma manera en que el exceso de la situación no equivale a su vacío, aunque hay una conexión contingente entre ellos - lo decisivo para la política, según Badiou, no es simplemente la brecha entre la situación y el vacío - que, como se ha insinuado, es, en sí mismo, ‘inerte’, de alguna manera - sino la brecha entre la estructura y la meta-estructura (el estado) que en parte se derive de ella. Dicho de otra manera, para Badiou lo importante en la política no es meramente adherirse a un vacío de una situación, sino también intentar medir la brecha entre una situación y su estado. Esto puede incluso determinar el rumbo de un acontecimiento. Una cosa final que debería mencionarse aquí es el hecho de que el rechazo mesurado del estado, por parte de Badiou, implica que para él la política no es cuestión de la representación de intereses sociales. Esto es en realidad un corolario lógico de su ontología presentativa: debido a los presupuestos ontológicos de Badiou, una singularidad solo puede presentarse en una situación; nunca puede *representarse*. Esta idea ha producido en Badiou no solo una desidentificación absoluta con respecto a los procesos parlamentarios – su negación absoluta de la importancia del voto, por ejemplo – sino también ha fundado una organización política – que se llama (¡predeciblemente!) *L’Organization Politique* – que ha intentado establecer una ‘política sin partido’ (ya que Badiou cree que los partidos políticos son precisamente una modalidad del estado).

Citemos aquí la conclusión de Badiou sobre el estado y la política en su totalidad, porque es especialmente lúcida y sucinta:

Ocurre que el camino del cambio político, quiero decir, el camino de la radicalidad justiciera, si bien mantiene al Estado en las inmediaciones de su recorrido, no puede de ninguna manera desplegarse a

partir de él, ya que el Estado, justamente, no es político. Por esto no podrá cambiar, a no ser de manos, y, se sabe, este cambio tiene muy poca significación estratégica.

Lo que está en el origen del Estado no es al antagonismo, ya que no se puede pensar como antagonismo la dialéctica del vacío y del exceso. No hay dudas en que la política debe originarse donde se origina el Estado, por lo tanto, en esa dialéctica. Pero, sin embargo, no es para apoderarse del Estado o duplicar su efecto. Por el contrario, la política juega su existencia en la capacidad de establecer entre el vacío y el exceso una relación esencialmente diferente de la del Estado, ya que sólo esta alteridad puede sustraerla a lo uno del reaseguro estatal.

Más que un guerrero bajo los muros del Estado, el político es el paciente centinela del vacío que instruye el acontecimiento, pues sólo enfrentado al acontecimiento el Estado se ciega a su propio dominio.⁸²

En esta cita, Badiou hace referencia a la justicia, que considera una parte intrínseca de la política. Se volverá sobre este tema luego. Se nota también que en su conclusión compacta Badiou subraya que el ‘vacío ontológico’ en realidad forma parte de la estructuración del estado mismo, pero no se convierte en ningún momento en *político*. Esta idea se explicó en la sección anterior: para que haya política, hace falta un suplemento a la ontología; este suplemento es, por supuesto, el *acontecimiento*. En un instante, se hablará del acontecimiento directamente. Antes, sin embargo, hay unos puntos finales que deben comentarse sobre la relación entre Badiou y el marxismo.

La cuestión del estado ha mostrado de forma bastante clara que la premisa del marxismo es diferente de la de Badiou, aunque el último comparta el análisis marxista de la desigualdad social y el antagonismo que produce. Para el marxismo, el antagonismo social debe dominarse para luego abolirse, mientras que Badiou quiere mantener el antagonismo en todo momento. Sin ello, cree, no hay política. Otra manera de expresar esta distinción es decir que

⁸² Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.129-30.

Badiou acepta – y plenamente – el análisis marxista de la situación capitalista, pero no cree que el marxismo nos lega una *política* (que, para él, depende, otra vez, de un acontecimiento). Si es así, sin embargo, ¿qué tipo de relación ha sostenido Badiou con lo que podría llamarse el ‘marxismo del acontecimiento’: el marxismo *revolucionario*, es decir (que se ha descrito más de una vez en los capítulos anteriores)? Para contestar a esta pregunta, primero puede hacerse otra: ¿por qué la fase ochentera de la obra de Badiou se ha llamado aquí ‘post-maoísta’?

Badiou fue miembro, después de la ‘pre-revolución’ de Mayo 1968 en París, de un partido marxista – *Le Union des jeunesses communistes de France (marxiste-léninistes)* – que se separó del partido comunista francés y que luego militó alrededor de los emblemas de la revolución cultural china y su teórico principal: Mao-Tse Tung (que Badiou describió en *Teoría del sujeto* como ‘el único gran filósofo de nuestro tiempo’).⁸³ El biógrafo angloparlante preeminente de Badiou, Peter Hallward, ha explicado muy bien la manera en que esta experiencia ha ‘sobredeterminado’ las fases posteriores de la obra de Badiou, empezando con *El Ser y el acontecimiento*.⁸⁴ Brevemente, fue cuestión – de nuevo - de encontrar nuevas figuras políticas, incluso comunistas, pero en excepción inmanente al estado, hasta e incluyendo el mismo ‘estado comunista’ (que fue la idea, después de todo, del Mao de la Revolución Cultural). De ahí, la cuestión de cómo mantener una distancia con respecto al estado se convierte en lo central, para Badiou. Hallward explica también que la singularidad absoluta del sujeto revolucionario – tradicionalmente, el proletariado – es un tema que nació en el periodo del compromiso político directo de Badiou con el marxismo. En un texto más reciente que cubre en parte este periodo de su vida intelectual-política, Badiou identificó el primer problema con los teóricos tradicionales del partido comunista francés – y

⁸³ Citado en: Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, p.31.

⁸⁴ Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, pp.29-47.

específicamente su gran pensador Louis Althusser, que fue maestro y aliado, durante una temporada, de Badiou – precisamente en sus dificultades a la hora de pensar la emergencia de un sujeto político de verdad, dentro del contexto de su ‘socialismo científico’.⁸⁵ Otro biógrafo de Badiou, Jason Barker, ha escrito un resumen muy interesante de la manera en que el Badiou maoísta – durante los 70 – privilegió – especialmente en su texto *Teoría de la contradicción* (1975) – contradicción sobre totalidad, o síntesis, siguiendo el famoso ensayo de Mao sobre el tema.⁸⁶ Esto precipita, en algunos aspectos, la teoría de antagonismo que Badiou desarrollaría más tarde. Barker incluso apunta que Badiou contempló, en un momento dado, la posibilidad de una ruptura maoísta con el marxismo mismo, aunque – dice Barker - concluyó al final que esta ruptura no fue necesaria.⁸⁷ Quizás la conexión *teórica* más clara entre el marxismo revolucionario y el proyecto reciente de Badiou se ve en el argumento que se presenta en *El ser y el acontecimiento* sobre lo que Badiou llama una *política genérica*. Describe la última de la siguiente manera: ‘la que se ha llamado, durante largo tiempo, política revolucionaria y para la cual es necesario hoy encontrar otra palabra’.⁸⁸ Este comentario establece de forma bastante eficiente que Badiou sigue siendo fiel a la concepción revolucionaria de la política moderna pero que también pretende desplazar esta fase hasta un cierto punto. Hay, sin embargo, una continuidad final entre los marxistas revolucionarios y Badiou que tiene importancia especial. Esta vez, se expresa en términos ‘directamente’ políticos. Tiene que ver con la cuestión del *comunismo*. Una pista a la posición de Badiou con respecto a este tema se encuentra en su texto reciente *El despertar de la historia*. En aquel libro, Badiou describe el momento en un congreso en Londres (sobre el comunismo) en que el marxista italiano Antonio Negri acusó Badiou de ser comunista sin haber sido nunca, en

⁸⁵ Alain Badiou, *Compendio de metapolítica*, (Buenos Aires: Prometeo), p.51-6.

⁸⁶ Jason Barker, *Alain Badiou – A Critical Introduction*, (London: Pluto), 2002, pp.21-5.

⁸⁷ Jason Barker, *Alain Badiou – A Critical Introduction*, p.32.

⁸⁸ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.377-8.

realidad, marxista. La respuesta de Badiou fue: ¡mejor esto que ser marxista sin haber sido nunca comunista! ¿Qué significa ‘comunismo’ para Badiou pues?

En su libro sobre Sarkozy, Badiou comenta que: ‘el comunismo es una idea referida al destino de la humanidad genérica.’⁸⁹ ¿Qué idea? Aquí Badiou se refiere otra vez al *Manifiesto Comunista*, que describe como ‘el texto canónico’ (del comunismo). Resume la ‘idea’ que se encuentra en este texto de la siguiente manera: *concebir la superación de la desigualdad social y buscar otra forma de organización colectiva*. El momento específicamente badiouiano, aquí, viene cuando comenta que: “‘Comunismo’ no designa sino este conjunto de representaciones intelectuales. Este conjunto es el horizonte de cualquier iniciativa, por muy local y limitada en el tiempo que sea, la cual, rompiendo con el orden de las opiniones establecidas (como la necesidad de las desigualdades y del instrumento estatal de su protección), compone el fragmento de una política de emancipación.”⁹⁰ Aquí Badiou va describiendo precisamente el proceso de ‘substracción’ política que había formalizado en *El ser y el acontecimiento*. Como la cita viene de un texto más reciente, es posible que deberían explicarse algunos de los términos más técnicos que incorpora. ‘Opinión’, aquí, es una metonimia teórica del conocimiento de una situación, que Badiou ha descrito en el mismo libro. Ya se habrá adivinado, además, que ‘desigualdad’ – que también menciona en la cita – es otra dimensión de una situación: como no existe la posibilidad real de cambiar de estamento, dentro de una situación, la desigualdad – hasta económica – es – para tomar prestado de un término de *El ser y el acontecimiento* – algo ‘naturalizado’ ahí. Es en este sentido que se dijo, en la sección anterior, que lo genérico es, para Badiou, *igualitario*. Por último, cuando Badiou habla en el último comentario de ‘emancipación’, es evidente que éste es, efectivamente, el destino de un acontecimiento. Añadirá Badiou – en el libro sobre

⁸⁹ Alain Badiou, *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, (Pontevedra: Ellago), 2008, p.97.

⁹⁰ Alain Badiou, *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, p.98.

Sarkozy - que el comunismo visto de esta manera puede considerarse una idea regulativa, en el sentido kantiano, o, por decirlo de otra manera: una hipótesis heurística. Esta idea hace eco del proceso racional de ‘investigaciones militantes’, un concepto que se había introducido en *El ser y el acontecimiento*: si uno quiere consolidar un acontecimiento, habrá que empezar con una hipótesis; en la política, Badiou dice ahora, será la hipótesis *comunista*. Puede concluirse que para Badiou un acontecimiento político puede considerarse ‘comunista’ por definición. Podría añadirse que en el libro sobre Sarkozy, cuando Badiou escribe la palabra idea (del comunismo), lo hace con mayúsculas: Idea. Lo hace porque para él, el comunismo se asocia con el *eidos* de Platón. Esto es uno de los sentidos en que Badiou se considera un filósofo platónico; su implicación es que el comunismo tiene una resonancia eterna, a pesar del hecho de que siempre pertenece a situaciones particulares. Luego se dirá más sobre esta categoría, que se ha teorizado en más detalle en su obra reciente. En resumen, está claro que Badiou apoya el comunismo. Concluye que la hipótesis comunista: ‘es la buena hipótesis, podemos convocar sus principios, sean cuales sean las declinaciones o variaciones que experimenten en contextos diferentes.’⁹¹ Añade: ‘sabemos...que el comunismo es la *buena* hipótesis. En verdad, no hay otra, en todo caso, yo no conozco otra.’⁹² ¿Cómo Badiou interpreta su propia posición aquí?

Según Badiou, había un cambio de paradigma con respecto a la hipótesis comunista durante la época de la revolución francesa, un análisis que pretende distinguirse, por supuesto, de la ‘corrupción’ burguesa de dicha revolución, que Badiou cree percibir. Cree que aquel momento inauguró la ‘modernidad política’. Podría caracterizarse, quizás, como el momento de la ruina de las jerarquías.⁹³ Las ‘secuencias’ en que la hipótesis comunista se empleó, entonces, duraron, según Badiou, de 1792 a 1871 y de 1917 a 1976. Predice además que

⁹¹ Alain Badiou, *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, p.100.

⁹² Alain Badiou, *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, p.97.

⁹³ Alain Badiou, *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, p.100.

habrá una tercera secuencia, que será diferente a la segunda y que debe aprender de las contradicciones de ésta: especialmente, dice Badiou, con respecto a la cuestión del estado.⁹⁴ Badiou incluso defiende que su propia teoría (más, quizás, ciertas teorías paralelas) inaugura el comunismo de la tercera secuencia. En este sentido, ¡el comunismo no es solo importante para Badiou, sino Badiou también es importante para el comunismo! Dado, además, que Mayo '68 en París fue un punto de inflexión en la vida intelectual y política de Badiou, que coincidió con su descubrimiento de la filosofía maoísta, concluye que: 'el mayo de '68, y más todavía los cinco años que le siguieron, inauguraban una nueva secuencia de la hipótesis comunista verdadera, la que sigue manteniéndose separada del Estado; ciertamente, nadie sabía a dónde podía llevar todo esto, pero sabíamos, en todo caso, que lo que estaba en juego era el renacimiento de la hipótesis.'⁹⁵ No se puede decir mucho más sobre el tema de la política comunista por ahora sin pisar la segunda fase de la obra de Badiou, que vendrá más tarde en este capítulo. Lo que sí puede concluirse, sin embargo, es que Badiou es heredero claro de la tradición no solo revolucionaria, sino revolucionario-*comunista*. Esta puede considerarse una variante importante de la teoría marxista, aunque - como la discusión entre Badiou y Negri que se citó anteriormente muestra - en el momento en que empiezan a utilizarse los términos 'comunista' y 'revolución', la tradición marxista se encuentra, en un cierto sentido, en rebelión con respecto a sí misma. Quizás podría incluso decirse que el comunismo revolucionario es el 'suplemento no-ontológico' de la ontología marxista (refractada por el matema de Badiou). Ya es hora de pasar al tema de las implicaciones directamente políticas del acontecimiento. Más particularmente, puede ser interesante ver en más detalle las *mecánicas* de un acontecimiento político, para concretar algunos de los conceptos 'abstractos' que se presentaron en la sección anterior.

⁹⁴ Alain Badiou, *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, p.105-14.

⁹⁵ Alain Badiou, *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, p.101.

Como se ha explicado previamente, un acontecimiento empieza con una *intervención*, que Badiou básicamente define como el momento de reconocer su carácter de acontecimiento.⁹⁶ Dicho de otra manera, una intervención consiste en la decisión de que *ha habido* un acontecimiento (frente a los partidarios del estado, que dicen que no). ¿Badiou proporciona ejemplos de intervenciones? Como se dijo antes, el primer ejemplo político que se da en *El ser y el acontecimiento* es la revolución francesa. La relación compleja entre este acontecimiento y la situación de que se ha sustraído se muestra, según Badiou, en el hecho de que esta revolución puede considerarse francesa no simplemente en el sentido de que tuvo lugar en un lugar pre-constituido que se llamaba ‘Francia’, sino también – y esto es decisivo – en el sentido de que ‘Francia’ es el sitio que se encuentra retroactivamente justificado – hasta constituido – por las consecuencias del acontecimiento mismo.⁹⁷ La revolución francesa también sirve, para Badiou, de ejemplo de la nominación de un acontecimiento. Recordamos que lo que distingue un acontecimiento no es simplemente lo de recoger los elementos que están al borde del vacío pero también incluirse a sí mismo, es decir, de incorporar su propio nombre *con* estos elementos. Badiou invoca aquí el comentario de Saint-Just, de 1794, de que: ‘la revolución está “congelada”’.⁹⁸ Aunque esta cita parece decir algo negativo sobre el proceso revolucionario en cuestión, la tesis de Badiou es que es imposible hacerla sin asumir que ha habido una revolución. Dicho desde el otro lado, sería posible contar la historia – como, según Badiou, han hecho algunos historiadores ‘burgueses’ – de la revolución francesa enumerando todos los sucesos y los elementos que participaron sin tener en cuenta el ‘factor X’ de la revolución misma, y, de ahí, concluir que no ha habido una revolución. Esto representaría un enfoque clásicamente sociológico y muestra, según Badiou, la importancia de la historiografía partidaria (ya que no hay ‘terreno neutral’ en tales asuntos; el antagonismo social, como ya se ha comentado, es *irreductible*). La frase de Saint-Just es

⁹⁶ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.226.

⁹⁷ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.203.

⁹⁸ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, p.203.

acontecimiental, entonces, en el sentido de que afirma que más allá de lo tumultos, ha habido una revolución: ha habido una revolución que se llama *la revolución francesa*. Luego Badiou habla, en *El ser y el acontecimiento*, de ‘indagaciones’ (militantes) (o, si se quiere, condiciones: arte, amor, ciencia y política). Como se ha dicho, el término refiere al proceso de probar si ciertos múltiples están ‘conectados’ con el múltiple del acontecimiento o no, un proceso que debe considerarse sinónimo de lo que Badiou llama en otro momento una *fidelidad*. No proporciona muchos ejemplos concretos de investigaciones, pero sí habla en más detalle de fidelidad. ¿Qué pistas da, entonces, sobre el rumbo de una fidelidad?

Para entender un poco mejor la mecánica de una fidelidad, hay dos libros – aparentemente secundarios – de Badiou que son decisivos: *La Ética* y *San Pablo*. En el primero de estos, Badiou empieza con una definición alternativa de una fidelidad. La describe como: la decisión de relacionarse de ahora en adelante a la situación *desde el punto de vista del suplemento acontecimiental*.⁹⁹ Añadirá que tal proceso es inseparable del ‘ser’ de un sujeto, que por definición se encuentra obligado a inventar una nueva forma de actuar en la situación. El ejemplo político inmediato que da Badiou es lo del ‘sujeto’ de la Revolución Cultural China, que ha tenido que ‘practicar la política’ de tal manera que escapa tanto del socialismo como del sindicalismo (que, uno deduce, son elementos ‘estatales’ para Badiou; es decir, los considera elementos estructuralmente *saturados*, dentro de la situación china).¹⁰⁰ Otro ejemplo que da Badiou de una fidelidad es lo de Mayo ’68 en París (que, como ya se ha mencionado, es su ‘propio’ acontecimiento). Aquí Badiou introduce otra dimensión del tema, sin embargo. Si quiere hacerse la política en el futuro, Badiou cree que es necesario ver la fidelidad como algo *bueno* y es precisamente por eso que empezó a pensar – después de *El ser y el acontecimiento* – en términos de *la ética*: esta vez una *ética de la política* (y sus

⁹⁹ Alain Badiou, *La ética*, p.71.

¹⁰⁰ *Ibid.*

sujetos), ya que – como él mismo apunta – no hay ética ‘en general’ (fuera del contexto de un procedimiento de verdad).¹⁰¹ Puede comentarse de inmediato que el valor ético(-político) clave para Badiou es ‘continuar’ (‘perseverar en su existencia’, se dijo antes: una frase que en *La Ética*, Badiou atribuye a Spinoza).¹⁰² Esto es apenas sorprendente, ya que – como se ha dicho - el ‘ser’ del sujeto es inseparable de un acontecimiento en sí. ¿Badiou da ejemplos – políticos – de esta ‘característica’ ética? En realidad, no hace falta, porque son inseparables, según el esquema de Badiou, de cualquier acontecimiento político de verdad: la revolución francesa, la revolución rusa, la revolución cultural china etc. Sí da algún ejemplo específico, sin embargo, del *mal* (político – es curioso que los términos ética y política son tan adyacentes aquí; sería un poco extraño acusar a un científico cuya área de investigación se ha pasado de moda de ser ‘un malo’): es decir, los momentos en que una fidelidad se renuncia, de una manera u otra. Badiou cree que es importante señalar, aquí, que lo que abre la posibilidad del mal es un acontecimiento, igual que abre la posibilidad de ‘lo bueno’. Sin acontecimiento, dirá Badiou, no se encuentra más – en una situación - que mera indiferencia ética(-política). Badiou defiende que hay tres categorías del mal: *terror*, *traición* y *desastre*.¹⁰³ ¿En qué consisten?

El ‘paradigma’ ético-político del ‘terror’ es el *nazismo*, aunque es cierto que puede aplicarse a los movimientos fascistas en general. Terror ocurre, según Badiou, cuando tiene lugar lo que llama un ‘simulacro’: es decir, un simulacro de un acontecimiento. ¿En qué consiste un simulacro? Tras un acontecimiento, un simulacro ‘interpreta’ este acontecimiento no desde el punto de vista del vacío de una situación – que sería el caso de un sujeto fiel -, sino desde su *plenitud*. En el caso del nazismo, por ejemplo, un simulacro confundió la verdad de un acontecimiento con la ‘esencia’ del pueblo alemán. Así el sujeto del simulacro (que de esta

¹⁰¹ Alain Badiou, *La ética*, p.42.

¹⁰² Alain Badiou, *La ética*, p.79; p.83.

¹⁰³ Alain Badiou, *La ética*, p.104.

manera puede, en realidad, considerarse un simulacro del sujeto) se convierte en un sujeto *exclusivo*, cuya existencia misma depende de asesinar a otros sujetos, que no corresponden con ello (paradigmáticamente el judío). Debe reconocerse que esta versión del mal se parece mucho a lo bueno, como Badiou lo define. Es famoso, por ejemplo, que el nazismo copió su simbología política de la revolución bolchevique (es por eso, precisamente, que se llama un ‘simulacro’). El segundo tipo de mal es la *traición*. Debe reconocerse que este tipo no parece distinguirse especialmente. Badiou insiste que suma a más que simplemente la propiedad de ‘no ser fiel’ – que hay un mal particular implicado, es decir, en renunciar el bien de un acontecimiento – pero no parece especialmente autoritativo este argumento. Pasemos rápidamente, pues, a la tercera forma del mal: el *desastre*. Badiou define este tipo de mal como el deseo de ‘totalizar’ una verdad, así aniquilando la misma situación cuya existencia permite el momento de substracción que la ha constituido. Otra descripción que hace de este tipo de mal es ‘dogmatizado’.¹⁰⁴ Más informalmente, Badiou lo llama ‘ultra-izquierdismo’.¹⁰⁵ Puede también considerarse un problema de forzar excesivamente la situación, teniendo en cuenta la definición de ‘forzar’ que se dio en la sección anterior. El ejemplo político que da Badiou aquí es – inusualmente – lo de los excesos de violencia de las ‘Guardias Rojas’ durante la Revolución Cultural china.¹⁰⁶ Esto es curioso porque suele hablar muy bien de Las Guardias Rojas. Luego se verá que en su obra más reciente, Badiou ha abandonado la categoría de ‘desastre’ por completo. No obstante, parece que lo que realmente pretendía criticar es un exceso de *progresismo*, en el que los sujetos fieles llegan a creer – erróneamente - que pueden crear un mundo sin desigualdad y conocimientos constituidos y esta crítica de Badiou parecía ser consistente con las premisas teóricas de *El ser y el acontecimiento*, además de hacer eco de la ‘crítica inmanente’ que Badiou hace del

¹⁰⁴ Alain Badiou, *La ética*, p.118.

¹⁰⁵ Tim Appleton, David Payne & Joel Madore, *After the Event: Rationality and the Politics of Invention, An Interview with Alain Badiou*, p.192.

¹⁰⁶ Alain Badiou, *La ética*, p.120.

marxismo. Quedan un par de puntos más sobre el funcionamiento concreto de una fidelidad que deben mencionarse aquí.

Curiosamente, el ejemplo más detallado que da Badiou de un movimiento ‘político’ – o, mejor dicho, de un sujeto político – que conforma más claramente su definición de fidelidad no viene directamente de la política, sino de la *religión*. El ejemplo es San Pablo – el ‘hábil político’, como Badiou le llama – que es el objeto de un estudio monográfico de Badiou.¹⁰⁷ ¿Por qué Badiou le ha estudiado? Contesta él:

Para mí, Pablo es un pensador-poeta del acontecimiento, al mismo tiempo que el que practica y enuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante. Hace surgir la conexión, integralmente humana, y cuyo destino me fascina, entre la idea general de una ruptura, de un desplazamiento, y la de un pensamiento-práctica, que es la materialidad subjetiva de esta ruptura.

Si hoy quiero resaltar en unas páginas la singularidad de esta conexión en Pablo, es porque, por todas partes, trabaja, hasta en la posibilidad de su negación, la búsqueda de una nueva figura militante destinada a suceder a la que establecieron a principios de siglo Lenin y los bolcheviques, y que se puede decir que ha sido la del militante de partido.¹⁰⁸

¡Se ve que la conexión entre Pablo y la política es importante para Badiou! ¿Cómo debe interpretarse? El mismo Badiou la interpreta en términos de la ‘ley’ que, según él, Pablo inventó para que se establezca una fidelidad.¹⁰⁹ ¿En qué consiste ésta? Tiene varios aspectos.

Primero debe señalarse que la parte más famosa del pensamiento de Pablo es probablemente su *universalismo*. Badiou lo describe por decir que Pablo sustrae la verdad: ‘del control

¹⁰⁷ Alain Badiou, *San Pablo – La fundación del universalismo*, p.54.

¹⁰⁸ Alain Badiou, *San Pablo – La fundación del universalismo*, p.2.

¹⁰⁹ Alain Badiou, *San Pablo – La fundación del universalismo*, p.6.

comunitario'.¹¹⁰ Quizás la afirmación original de este universalismo es la frase monumental de Gálatas: 'No hay Judío, ni Griego; no hay siervo, ni libre; no hay varón, ni hembra'. Badiou deduce que Pablo también puede considerarse un pensador de igualdad absoluta. El igualitarismo de Pablo en este sentido incluso puede extenderse para cubrir el tema de la justicia - que se ha mencionado anteriormente -, hasta e incluyendo la justicia distributiva. En un cierto sentido, estos últimos aspectos que acaban de mencionarse – universalismo, igualitarismo y la preocupación por la justicia - son suficientes para designar a Pablo como un pensador *comunista*, en términos badiouianos. En realidad, Badiou no es la primera persona en llegar a esta conclusión, y él mismo dice haberla heredado en parte de Pier Paolo Pasolini, el cineasta, que escribió (pero nunca rodó) una película sobre Pablo, en la que argumentó lo mismo.¹¹¹ Aquí debería añadirse una especificación, sin embargo. Es conocido que Pablo resume la doctrina cristiana en un punto: aceptar la resurrección de Jesús Cristo. También percibe que el hecho de que Cristo es el *hijo* de Dios crea - lo que Badiou llamará - una 'filiación' irreductible entre los que creen en su resurrección.¹¹² El punto importante aquí es que la condición del universalismo de Pablo es precisamente esta creencia, como se observa si el comentario anterior de Gálatas se cita en su conjunto: 'No hay Judío, ni Griego; no hay siervo, ni libre; no hay varón, ni hembra: porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.' En este sentido, la versión paulina del universalismo no debe considerarse un mero 'concepto', sino un principio *que se realiza en el momento en que se acepta*. Así representa otro ejemplo del corto circuito entre creencia y 'ser' que Badiou describe, en *El ser y el acontecimiento*, como *forzamiento*. Podría añadirse, además, que concuerda con la doctrina de antagonismo social en Badiou. Si, es decir, un acontecimiento presenta un universal, esto no implica que dicho universal esté disponible a todos los 'agentes' que se encuentran en una situación, sino sólo a los que lo perciben en tanto universal. Aquí debe reconocerse que desde

¹¹⁰ Alain Badiou, *San Pablo – La fundación del universalismo*, p.6.

¹¹¹ Alain Badiou, *San Pablo – La fundación del universalismo*, p.40.

¹¹² Alain Badiou, *San Pablo – La fundación del universalismo*, p.73.

un cierto punto de vista esto puede parecer lo contrario del universal; puede parecer *absolutamente particular*. Desde el punto de vista paulino-badiouiano, sin embargo, es la *esencia* de lo universal. ¿Por qué? Un universal solo para los que creen en ello es más universal precisamente porque no hace falta propiedades particulares para creer: literalmente cualquiera puede hacerlo. Si los actores relevantes lo hagan o no es otra cuestión. De esta manera, el universalismo de Pablo se encuentra reforzado precisamente por su ‘exclusividad’. Esta es otra manera de expresar la paradoja de lo que en otro momento Badiou llama un ‘universal singular’.¹¹³

Hay otras consecuencias – esta vez más ‘praxiológicas’ - de esta posición de Pablo. Primero, introduce lo que pudiera llamarse una ‘horizontalidad’ (por utilizar una palabra muy contemporánea) en una fidelidad a un acontecimiento (aunque también debe reconocerse que Badiou casi nunca utiliza la palabra ‘horizontalidad’ - en parte, quizás, porque ofende su ‘estructuralismo’ irreductible, mencionado anteriormente). Otro efecto del universalismo de Pablo ya se había descrito en el libro *La Ética*:

La “técnica” de consistencia es siempre singular, dependiente de los rasgos “animales” de alguien. A la consistencia del sujeto en que se ha devenido, por haber sido requerido y capturado por un proceso de verdad, un “alguien” pondrá al servicio su angustia y su agitación; éste otro su gran estatura y su flema; tal otro su voraz apetito de dominación; un otro su melancolía; otro su timidez... Todo el material de la multiplicidad humana se deja labrar, ligar, por una “consistencia”¹¹⁴

Dicho de otra manera, en el contexto de una fidelidad cada uno contribuye sus características ‘personales’; otra vez, sin embargo, la condición de tales contribuciones es el hecho de que, al fondo, cada sujeto relevante se encuentra en una posición de igualdad con respecto a todos

¹¹³ Alain Badiou, *San Pablo – La fundación del universalismo*, p.14.

¹¹⁴ Alain Badiou, *La ética*, p.78.

sus compañeros. En este último punto podría incluso detectarse una teoría de San Pablo del liderazgo político. Según Badiou, cuando Pablo escribe las epístolas, no está influyendo a sus seguidores ‘directamente’, por intentar interpelarles; no es una cuestión de ideología, ni de poder. Más bien Pablo va atestiguando ciertas cosas, para luego mostrarles a sus seguidores su propio ‘desinterés interesado’ (como Badiou lo llama) frente al acontecimiento y, de esta manera, para proporcionarles un modelo ético(-político) para seguir.¹¹⁵ Les muestra, en una palabra, que al diferenciarse de ellos, es *igual* que ellos. De la misma manera, Pablo se convierte en lo que Badiou llama un *anónimo* (con respecto al acontecimiento); irónicamente, sin embargo, es precisamente en este momento que se muestra un líder político de verdad. Con esto, probablemente se han sacado todos los puntos de la praxis acontecimiental que pudieran desearse de la obra de Badiou, al menos de su fase ‘post-maoísta’. Ahora es el momento, pues, de concluir esta sección.

El hecho de que el Badiou post-maoísta es un pensador con simpatías comunistas – con todo lo que conlleva: una relación más o menos antagonística con respecto al estado, el universalismo, la llamada a la justicia - implica que puede encajarse, y fácilmente, en el cuadrante inferior-izquierda del diagrama que se utiliza en esta tesis. Pero es así no solo porque Badiou utiliza la palabra comunismo, sino también porque cree simplemente que la sociedad – ahora definida como una situación y su estado – es *necesaria* – en el sentido de que su presencia es necesaria si la política pretendiera sustraerse de ella – y también es *mala*, en el sentido de que ninguna emancipación política puede esperarse de ella. Estrictamente hablando, la situación y el estado están, para Badiou, *debajo del bien y del mal*, los cuales – como ya se ha explicado – son efectos posibles solo de un acontecimiento; desde el punto de vista de esta tesis, sin embargo, Badiou puede categorizarse de esta manera sin problema.

¹¹⁵ Alain Badiou, *San Pablo – La fundación del universalismo*, p.71.

Ahora se gira hacia la fase más reciente de su obra. Durante esta fase, ¿ha cambiado la posición política de Badiou algo? Según lo que se ha visto en esta sección, es dudoso. Por otro lado, su última teoría es bastante ramificada y vale la pena explorarla para ver si contiene algún cambio indirecto, por decirlo así. Específicamente puede preguntarse: ¿Badiou se ha convertido en demócrata radical (según los criterios de esta tesis, y a pesar de seguir utilizando la palabra ‘comunismo’)?; es evidente que no se ha vuelto ni liberal ni conservador. Esta no es una pregunta irrelevante, porque – como ya se ha insinuado – Badiou ha intentado hacer más compleja, en su obra reciente, la relación entre situación y acontecimiento y es posible que, de esta manera, haya introducido una dimensión de contingencia irreductible en el orden social. Para contestar a la última pregunta, pues, será preciso considerar el argumento que se ha presentado en *Las Lógicas de los mundos*, que se concibe como la segunda parte de *El ser y el acontecimiento* (aunque se publicara 17 años más tarde). Como *Las lógicas de los mundos* es un libro muy largo y ramificado, sin embargo, el resumen de sus conceptos que se hará en la próxima sección dependerá mucho del resumen que el mismo Badiou ha hecho, en el *Segundo manifiesto por la filosofía*. Las consecuencias *políticas* de este argumento se considerarán en la sección final. Por razones que se aclararán al final del capítulo, las próximas dos secciones serán más cortas que las anteriores.

2. El Badiou ‘neo-hegeliano’

2.1. ‘Las Lógicas de los mundos’

Lo que Badiou hace en *Las lógicas de los mundos* es superponer una fenomenología sobre su ontología. En este sentido, el libro consiste en un análisis de la manera en que el ser de las verdades *aparece*. Otra manera de describir el nuevo argumento es decir que *Las lógicas de*

los mundos desarrolla la parte ‘óntica’ de su teoría. Un efecto de esto es que, como se dijo antes, la radicalidad de la distinción entre situación y acontecimiento, que había sido tan criticado – por Laclau entre otros (véase el capítulo anterior) –, ahora se matiza. ¿Cuáles son los puntos claves de la fenomenología de Badiou? Primero de todo, lo que en la ontología se llamaba ‘situación’, en la fenomenología se llama *mundo*. Un matiz importante aquí es que Badiou concibe un mundo como una situación más o menos marcada por la presencia de una verdad. Como dice: ‘Las verdades, y sólo ellas, unifican los mundos.’¹¹⁶ En realidad, esta es una variación sobre la idea del ultra-uno del acontecimiento. Implica que una verdad produce coherencia en medio del reino fundamentalmente inconsistente de lo que Badiou llama *opiniones*. Recordamos que la categoría de ‘opinión’ es parecida, en este sentido, a la del conocimiento, en la ontología de Badiou.¹¹⁷ En hablar de la relación entre situación y mundo, acaba de usarse la frase ‘más o menos’. Esta figura es una parte clave en la nueva teoría de Badiou. ¿Por qué?

Badiou ahora propone que se mida la apariencia de una verdad en términos de grados de identidad o de diferencia (es lo mismo) entre elementos en un mundo. ¿Esta referencia a identidad y diferencia quiere decir que la teoría de Badiou ahora se encuentra influida por la teoría estructuralista de los dos ejes del lenguaje, discutido en el capítulo anterior? No; la teoría de Badiou no se basa en la lingüística. Por otro lado, si los grados de identidad (o diferencia) en Badiou no se miden en términos lingüísticos, ¿cómo se registran? Otra vez, deben simplemente entenderse como factores fenomenológicos. A pesar de su distancia con respecto a la teoría lingüística, sin embargo, Badiou concede que una cierta *estructura* – un ‘ordenamiento’, lo llama en otro momento – surge de las ‘intensidades’ variables de

¹¹⁶ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, p.29.

¹¹⁷ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, p.21-32.

elementos dentro de un mundo.¹¹⁸ La ‘colección’ (relativa – por no mencionar, infinitamente compleja) de estos grados de intensidad es lo que llama una *envoltura*.¹¹⁹ El *régimen* de su combinación, lo llama un *transcendental*.¹²⁰ Concluye que: ‘la esencia misma del transcendental de un mundo es fijar el grado, o la intensidad, de las diferencias (o de las identidades) de lo que llega a aparecer en ese mundo.’¹²¹ Aún más importante aquí es el hecho de que, según Badiou, los grados de diferencia e identidad permiten que se establezcan *relaciones* entre los elementos en un mundo. Esta es otra modificación clara con respecto a su ontología. Recordemos que la ontología austera de Badiou – igual que la teoría de conjuntos que la funda – se basa sólo en dos tipos de ‘relaciones’: inclusión y pertenencia, ninguna de las cuales contradice la inconsistencia fundamental del ser. Como el mismo Badiou resume la historia: ‘(En *El ser y el acontecimiento*) Asumía la diseminación del múltiple indiferente como el fondo de todo lo que hay, y afirmaba, en consecuencia, el no-ser ontológico de la relación. Sin volver sobre ese juicio, ahora muestro que hay una consistencia relacional del ser-ahí como aparecer-en-un-mundo.’¹²² La teoría de estas relaciones es lo que Badiou llama una *lógica*. Se basa en parte en lo que en otro momento llama *conjunciones* entre elementos. Hay tres categorías de ellas: *inclusión*, *intercalación*, y *disyunción*.¹²³ *Inclusión* describe un tipo de ‘desplazamiento’ entre dos elementos (por tomar prestado de un término psicoanalítico-estructuralista); *intercalación* es cuando dos elementos se ‘condensan’ en un tercero (usando otra vez un término de *La interpretación de los sueños*); y *disyunción* es cuando un elemento ‘desaparece’ en relación con otro (así potencialmente asociándose, como luego se verá, con un acontecimiento). Si el Badiou anterior – el ontólogo – no quería saber nada de la relacionalidad, lo mismo podría decirse – incluso más estridentemente – de la

¹¹⁸ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, (Manantial: Buenos Aires), 2009, p.46.

¹¹⁹ Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.152.

¹²⁰ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, p.47.

¹²¹ Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.264.

¹²² Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.121.

¹²³ Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.149.

próxima categoría que introduce: el *objeto*. En su fase anterior, soñaba, por ejemplo, con ‘un sujeto finalmente sin objeto’.¹²⁴ Badiou ahora afirma que al nivel trascendental es perfectamente posible hablar de ‘objetos’. Lo más importante del objeto en términos teóricos es quizás el hecho de que puede considerarse una categoría de *unificación* (relativa), y, como ya se ha explicado, unificación es otro factor que se prohíbe al nivel ontológico.¹²⁵ Badiou incluso descompone los objetos en *átomos*, que determina como *real* (en el sentido de Lacan) en cuanto aparece. Concluye que los átomos representan una fusión entre el ser y el aparecer, o entre ontología y lógica.¹²⁶ El objeto puede también considerarse una unidad ejemplar de *comparación*, que otra vez lo sitúa dentro de la nueva doctrina badiouiana de relaciones. Ahora puede preguntarse, ¿qué efecto tiene un acontecimiento sobre la estructuración de un mundo?

Una de las condiciones de que se estructure un mundo, según Badiou, es que se encuentre en ello grados *mínimos* y *máximos* de intensidad. En el caso de un acontecimiento (que, como ya se ha dicho, es el único elemento que es capaz de unificar un mundo, en cuanto produzca una *verdad*), su grado de existencia en un mundo – que ahora se basa en objetos y átomos de apariencia – debe considerarse *absolutamente* mínimo. En otro momento Badiou lo llama *inexistente*.¹²⁷ Uno se da cuenta, aquí, de ciertas discontinuidades teóricas importantes entre el Badiou post-maoísta y el Badiou neo-hegeliano. Ahora distingue, por ejemplo, entre los que llama *singularidades débiles* y acontecimientos, una distinción que hubiera sido completamente impensable en *El ser y el acontecimiento*.¹²⁸ Otro cambio relativamente importante es que Badiou ahora deja de hablar del ‘nombre’ del acontecimiento, prefiriendo

¹²⁴ Véase: Alain Badiou, *On a finally objectless subject*, in: Eduardo Cadava et al. (Eds.), *Who comes after the subject?*, (London: Routledge), 1991, traducción del autor.

¹²⁵ Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.221.

¹²⁶ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, p.63.

¹²⁷ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, p.67.

¹²⁸ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, p.87.

hablar más bien de una *afirmación acontecimienta*l (o lo que a veces llama ‘una afirmación primordial’).¹²⁹ Este matiz es importante porque, otra vez, enfatiza la inmanencia de un acontecimiento a un mundo, así evitando la acusación que Deleuze y Guattari, entre otros, han hecho a Badiou, de que su teoría es fundamentalmente trascendental (no ahora en el sentido de *Las lógicas de los mundos*, sino en términos ‘ontológicos’).¹³⁰ De la misma manera, evita la separación aparente entre los dos acontecimientos mencionados en la primera sección de este capítulo.¹³¹ Otro aspecto importante de la apariencia de un acontecimiento en un mundo es que precipita *cambios* en dicho mundo; esto a diferencia de la estasis relativa del ser-en-tanto-que-ser.¹³² Predeciblemente, esta teoría depende de la categoría del sitio de acontecimiento, que quizás puede describirse como la mínima concesión a la onticidad que podría haberse encontrado en *El ser y el acontecimiento*. Expresado sencillamente, Badiou piensa que el cambio implica una nueva distribución de espacio dentro del mundo, en conjunción con un sitio de acontecimiento.

Otra categoría especialmente llamativa que se introduce en *Las lógicas de los mundos* es la de un *cuerpo*. ¿En qué consiste éste? Badiou arguye que un ‘cuerpo’ se forma en un mundo precisamente alrededor de una afirmación acontecimienta. También introduce aquí el término *punto*, para designar un momento de lo que podría llamarse ‘decisión existencial’ por parte de un cuerpo, con respecto a una verdad. El mismo Badiou describe la especificidad teórica de un ‘punto’ de la siguiente manera: ‘Un punto concentra los grados de existencia, las intensidades medidas por el trascendental, sólo en dos posibilidades. De estas dos posibilidades, una sola es “la buena” para un procedimiento de verdad que debe pasar por ese punto. Una sola autoriza la continuación, y por ende el refuerzo, de las acciones del cuerpo-

¹²⁹ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, p.92.

¹³⁰ Véase: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, (Barcelona: Anagrama), 1993.

¹³¹ Alain Badiou, *Ethics – An Essay on the Understanding of Evil*, (London: Verso), 2001, p.lvi-lvii.

¹³² Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.397.

sujeto en el mundo.’¹³³ Debe reconocerse que esta descripción de la formación de un cuerpo es bastante parecido a la de la fidelidad, en *El ser y el acontecimiento*: consiste en la acumulación de múltiples (en un conjunto genérico) que tienen una conexión positiva con un acontecimiento. ¿Cuál es el matiz que el término ‘cuerpo’ añade a lo de un sujeto (que encarna con una fidelidad), entonces? Badiou describe la relación así: ‘Un sujeto se presenta siempre como lo que formaliza los efectos de un cuerpo según cierta lógica.’¹³⁴ Otra vez, la diferencia entre cuerpo y sujeto duplica la distinción entre ontología y lógica. La teoría del cuerpo en Badiou también precipita, sin embargo, una teoría renovada de los *modos* de su subjectivización. Estos se dividen ahora en tres categorías: *fiel*, *reactivo* y *oscuro*. ¿En qué consisten? La categoría de cuerpo fiel ya se ha descrito; la categoría de cuerpo reactivo corresponde a los que ignoran el acontecimiento; la categoría del cuerpo oscuro corresponde a los que antes se han descrito como fascistas: los que defienden un simulacro. Falta, aquí, una de las categorías que se propusieron en *La ética: desastre*, entendido como la pretensión de totalizar una verdad. Como se verá en un instante, esto tiene una importancia política notable. La última categoría que Badiou introduce en *Las lógicas de los mundos* es la de la *Idea* (que se mencionó en la sección anterior, durante la discusión sobre el comunismo).¹³⁵ Explica que una Idea es el resultado de todo un proceso acontecimienta: es su cristalización, y transforma, para Badiou, el ‘animal humano’ precisamente en algo *eterno*. Por último podría mencionarse aquí que la ‘interacción’ entre elementos inexistentes y elementos existentes (en un mundo), que se basa en la presencia de un acontecimiento, es lo que Badiou ahora denomina una ‘dialéctica materialista’.¹³⁶ Puede verse que de esta manera Badiou se ha vuelto definitivamente un pensador dialéctico, incluso hegeliano (así explicando el uso del

¹³³ Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.459.

¹³⁴ Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.64.

¹³⁵ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, p.113.

¹³⁶ Véase: Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.19-22.

epíteto ‘neo-hegeliano’ para describir su obra en este periodo). ¿Cómo todas estas ideas nuevas han afectado, pues, la posición política de Badiou?

2.2. ‘El poder de una Idea’

Cuando el Badiou reciente habla de la política, hay momentos en que parece acercarse a la teoría (post-)estructuralista. Hay dos aspectos aquí. Primero, parece enfatizar – por primera vez en los tiempos recientes – las constelaciones simbólico-imaginarias de la política, en vez de su dimensión de *real*. Esto puede verse en su promoción, por ejemplo, de: ‘la potencia de una idea’ (una Idea política, en este caso), pero también ha empezado a defender que lo que sostendrá (lo que llama) una ‘gran creencia’ – una Idea, precisamente – es una gran ‘ficción simbólica’.¹³⁷ Podría añadirse que muy recientemente ha defendido que ‘la esperanza’ es una parte decisiva de la política, un concepto que parece tener más que ver con lo imaginario específicamente.¹³⁸ El segundo aspecto del Badiou posiblemente (post-)estructuralista es el correlato estratégico de su énfasis en el nexa simbólico-imaginario. Los ejemplos son cuando habla de ‘cambiar el mundo’ (adoptando, por ejemplo – por primera vez en su carrera intelectual-política –, el lema ‘otro mundo es posible’) o cuando hace análisis detallados de la situación actual-coyuntural (así reduciendo el énfasis, quizás, en el rayo de luz que a veces un acontecimiento puede parecer), hasta e incluyendo la atención específica que presta al grado de la brecha entre el estado y la situación (mundial), un factor cuya importancia se comentó en la sección anterior.¹³⁹ Si en todos estos temas Badiou se muestra cuasi-(post-)estructuralista, pues, ¿puede concluirse que se acerca también a la posición radical-demócrata?

¹³⁷ Alain Badiou, *El despertar de la historia*, p.21; Alain Badiou, *Philosophy for Militants*, (London: Verso), 2012, p.78-9.

¹³⁸ Véase: https://www.youtube.com/watch?v=o6O_d1DVk3U (Consultado: 15/05/2014).

¹³⁹ Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.115, Alain Badiou, *Las lógicas de los mundos*, p.421; también véase: Alain Badiou, *El despertar de la historia*, y Alain Badiou, *Polemics*, (London: Verso), 2006.

Es notable que en el *Segundo manifiesto por la filosofía*, la primera vez que Badiou facilita un ejemplo de un múltiple inexistente sea automáticamente lo del *proletariado*.¹⁴⁰ Al leer aquel pasaje, uno se da cuenta de que políticamente hablando, la posición de Badiou en realidad ha cambiado poco, en los últimos años. Esencialmente, sigue siendo *comunista* (como se explicó en la segunda parte de este capítulo). Es cierto que a la hora de *hacer* la política, la ficción y la estructuración pueden ser factores especialmente importantes para el nuevo Badiou. La doctrina de la unificación de un mundo en relación con un acontecimiento en particular promete tener consecuencias políticas de importancia especial. Tales factores nunca se convierten, sin embargo, en *exclusivos*, como a menudo hacen en Laclau. Es más, los nuevos aspectos de la teoría de Badiou incluso parecen *reforzar* su base ontológica - incluyendo sus consecuencias políticas -, en parte por resolver dudas que la gente ha planteado con respecto a ella. El efecto de esto puede verse claramente en, por ejemplo, la exclusión reciente de su proyecto del modo subjetivo que se llama *desastre*. En realidad, Badiou no excluye el último sólo porque lo considera ontológicamente inconsistente, sino también porque parece socavar la coherencia entre su ontología y su fenomenología.¹⁴¹ En este sentido, para el Badiou nuevo, si uno es comunista de verdad, ¡es imposible ser *demasiado* comunista! Algo parecido podría decirse sobre el término aparentemente desfasado que usa para describir su nueva construcción filosófica: ‘la dialéctica materialista’. El término hace referencia, por supuesto, a la tradición marxista-hegeliana clásica, hasta e incluyendo su parte ‘estalinista’, y en este sentido parece representar un gran cambio en la obra de Badiou (o, al menos, una reversión significativa a la posición que sostuvo antes de *El ser y el acontecimiento*). En realidad, sin embargo, el epíteto muestra la gran continuidad

¹⁴⁰ Alain Badiou, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, p.67.

¹⁴¹ Timothy Appleton, David Payne & Joel Madore, After the Event: Rationality and the Politics of Invention. An Interview with Alain Badiou, p.192.

entre todas las últimas fases de su obra.¹⁴² ¿El Badiou comunista sigue pensando, pues, que la sociedad es mala pero necesaria? Quizás ahora la sociedad no le parece tan necesaria como antes; después de todo, arguye en *Las lógicas de los mundos* que un aspecto del cambio intramundano es la *destrucción* de elementos de la situación: algo que, de nuevo, no tiene importancia al nivel estrictamente ontológico. No obstante, el hecho de que su ontología sigue siendo la base de su teoría y que esta ontología es *subtractiva* implica que los elementos de un mundo que excluyen una verdad – las *opiniones*, es decir – todavía deben considerarse irreductibles, de alguna manera. Es además interesante que en su intento de hacer más rico y denso su entendimiento de la historización de las situaciones, Badiou acaba concluyendo que hay Ideas absolutamente eternas, como lo del comunismo. Por esto ha retraducido, recientemente, *La República* de Platón, encontrando en ello un texto proto-comunista.¹⁴³ Esta puede considerarse otro ejemplo de la manera en que su fenomenología refuerza su ontología precisamente por matizarla. En conclusión: en vez de minar su posición política anterior, la nueva teoría de Badiou refuerza que puede considerarse un pensador comunista (es por esto que se ha resumido tan sumariamente aquí), no solo en términos literales, sino también en términos del diagrama que se usa en esta tesis.

¹⁴² Como comenta Bruno Bosteels; véase: Bruno Bosteels, *Alain Badiou's Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism*, en: Slavoj Žižek (Ed.), *Lacan: The Silent Partners*, pp.115-168.

¹⁴³ Alain Badiou, *Plato's Republic*, (London: Polity), 2012.

5. Slavoj Žižek:
‘Un verdadero materialista dialéctico lacaniano’

La sociedad es:

	<u>Necesaria</u>	<u>Contingente</u>
<u>Buena</u>	‘Conservador’	‘Liberal-democrático’
<u>Mala</u>	‘Comunista’	‘Radical-democrático’

Una de las cosas que Slavoj Žižek comparte con los autores que se han tratado en los últimos dos capítulos es que una distinción puede dibujarse entre su obra temprana y su obra tardía. Por esto, este capítulo repetirá la estructura de los dos anteriores: se dividirá en dos partes, cada una de las cuales corresponderá a una de estas fases, con cada parte dividida otra vez en una consideración de la construcción teórica relevante y, luego, una exploración de sus consecuencias políticas. Antes de comenzar este argumento, sin embargo, deberían hacerse algunas observaciones generales sobre Žižek en tanto pensador y escritor. A pesar de sus similitudes, hay una diferencia importante entre Laclau y Badiou y Žižek. Como se ha visto, Laclau y Badiou han emprendido construir sistemas originales de pensamiento - *ontologías*,

por decirlo así -, mientras que Žižek se ha dedicado esencialmente a condensar los pensamientos de otros autores (Laclau y Badiou entre ellos). ¿Esto quiere decir que Žižek es un mero comentarista, sin teoría propia? En realidad, lo que hay de original en Žižek consiste en la *manera* en que condensa las teorías de otros autores. ¿En qué sentido?

Primero de todo debe notarse que más que simplemente comentar los proyectos de otros autores, Žižek tiene afiliaciones intelectuales directas con algunos de ellos. La más importante es con *Lacan*. ¿Cómo se expresa? Considera el siguiente comentario suyo, que se encuentra en su segundo libro, *Porque no saben que hacen – el goce como un factor político*:

el espacio teórico de este libro está moldeado por tres centros de gravedad: la dialéctica hegeliana, la teoría psicoanalítica lacaniana, y la crítica contemporánea de la ideología. Estos tres círculos forman un nudo borromeo: cada uno de ellos vincula a los otros dos; el lugar que ellos rodean, el “síntoma” que está en el medio, es por supuesto el goce por parte del autor (y el autor espera que sea también el del lector) de lo que despectivamente suele llamarse “cultura popular”: las películas policiales y de horror, los melodramas de Hollywood... Estos tres círculos teóricos, sin embargo, no tienen el mismo peso: es el intermedio, la teoría de Jacques Lacan, el que (como diría Marx) constituye “la iluminación general que baña a todos los otros colores y los modifica en su particularidad”, “el éter particular que determina la gravedad específica de cada ser que se ha materializado en su seno”. En otras palabras, para expresarlo con el vocabulario de los deconstructivistas, el marco teórico de este libro está a su vez enmarcado por las partes lacanianas de su contenido. En contraste con el falso “espíritu antidogmático” que mantiene una “distancia crítica” respecto de todo *enunciado* teórico para conservar la identidad constante y completa de su posición de *enunciación*, el autor está convencido de que sólo asumiendo sin reservas una posición teórica determinada uno se expone efectivamente a una crítica posible.¹

¹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, (Buenos Aires: Paidós), 2003, p.12-3.

Esta cita muestra claramente la fidelidad que Žižek tiene a Lacan. Otro aspecto importante de ella es su uso constante de vocabulario lacaniano: nudo borromeo, enunciado versus enunciación, una alusión a los dos ejes estructurales del lenguaje, por no mencionar las referencias al síntoma y el goce. Por utilizar un término del mismo Žižek, el texto está escrito en ‘lacanés’. En verdad, todos sus libros están escritos de esta manera. Otro aspecto lacaniano de la obra de Žižek, aunque no surge en la cita, es la *estructura* de sus textos. Se ha comentado, anteriormente (en el capítulo 2), que Lacan tiene una manera de expresarse muy excéntrica; su discurso llega a niveles casi surrealistas de juego y subversión, que forma parte de su intento de reproducir la lógica del inconsciente humano. De la misma manera, los libros lacanianos de Žižek son muy ‘laterales’, en términos de su estructura y argumentación. Presentan ‘cadenas’ cambiantes de ejemplos de cada concepto que tratan, hasta el punto de que es a veces difícil saber de forma inmediata cuál es la conexión entre los argumentos que Žižek pretende exponer en un libro y el título del mismo libro (o entre un *capítulo* y su título). Laclau – originalmente un patrón de Žižek (aunque luego cambió de idea) – ha denominado el estilo de Žižek como *escritural*, un término inventado por Roland Barthes para describir textos que requieren un momento de construcción activa por parte del lector: que le obliga a hacer sus propias conexiones conceptuales, es decir.² La cita anterior contiene otras pistas sobre el proyecto de Žižek que deberían mencionarse aquí. En primer lugar, está la referencia a la crítica de la ideología, que es otra ‘obsesión’ suya y que se refleja en sus análisis famosos de la cultura popular y especialmente el cine de Hollywood. Una descripción más resumida de su proyecto a este nivel podría ser esta, que hizo en otro momento: ‘una teoría lacaniana de la ideología’.³ La cita también hace referencia a otras identificaciones intelectuales de Žižek. Primero, está Marx. Además de ser ‘lacaniano’, Žižek se considera marxista y es evidente que ve un paralelo entre su afiliación con Lacan y la con Marx. Otra

² Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, (Buenos Aires: Siglo XXI), 1992, p.15.

³ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.13.

vez, ve a los dos, probablemente, en términos de ‘partidarismo en la teoría’ (por parafrasear a Lenin).⁴ Aún más fundamental es la referencia de Žižek a la ‘base’ de la teoría marxista: el pensamiento de Hegel, que, junto a Lacan, probablemente constituye su afiliación intelectual más importante (aunque, como luego se verá, se encuentra determinada, en última instancia, por la teoría de Lacan). ¿Cómo todos estos factores afectan, pues, el estatuto intelectual del proyecto de Žižek?

La ventaja más evidente del enfoque de Žižek es que el carácter directo de sus identificaciones intelectuales da la impresión de que va *habitando* los conceptos que expone y, de la misma manera, presenta un análisis original, o bien de la política o bien de otra cosa. Ha comentado, por ejemplo, que le gustaría: ‘poner en funcionamiento’ la teoría de Lacan.⁵ Quizás aún más inesperada, sin embargo, es la función ‘performativa’ de sus argumentos. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que su pensamiento de la manera en que ciertos problemas intelectuales pueden resolverse *se ve promulgado en la propia estructura del texto*. ¿En qué sentido? La manera en que Žižek presenta series de ‘iteraciones’ de conceptos – hasta el punto de parecer haber cambiado de tema sin anunciarlo – contribuye a una ‘reenmarcación’ gradual de ellos. Una técnica relacionada es la que el mismo Žižek asocia con la banda de Moebius. Según esta teoría, si ciertos argumentos se persiguen de manera persistente, el autor acabará volviendo a su punto de partida pero en una posición *invertida*. Esta se concibe como una estrategia intelectual subversiva y, de ahí, productiva. Otra técnica que usa son sus ‘reveses hegelianos’, que ‘destruyen’ un lugar común por negar su propia negación. A pesar de tales innovaciones intelectuales, sin embargo, ¿puede todavía decirse que el pensamiento de Žižek es menos original que, por ejemplo, lo de Laclau o Badiou? Es posible que la originalidad de su posición sea menos evidente que la de estos dos autores. No

⁴ Véase: Louis Althusser, *Lenin y la filosofía*, <http://www.marxists.org/italiano/althusser/leninfilosofia.htm> (recuperado 27/09/14).

⁵ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.13.

obstante, Žižek es un pensador que además de ser único es también popular y sus comentarios se toman muy en serio – especialmente en el mundo anglo-sajón, donde hoy en día es algo como una superestrella intelectual - y se discuten en sus propios términos, por no mencionar el hecho de que sus críticas inmanentes e importantes de pensadores como Laclau y Badiou pueden ofrecer una alternativa posible para el pensamiento post-lacaniano de la política, que es el tema fundamental de esta tesis.⁶ Antes de considerar esta ‘alternativa’, sin embargo, debe preguntarse qué materiales se emplearán en el proceso.

Žižek escribe y publica constantemente. Podría incluso describirse como uno de los autores filosóficos contemporáneos más prolíficos. A parte de sus libros, escribe muchos artículos de prensa y hace una ronda constante de presentaciones públicas – con sus estructuras caóticas, improvisadas y repetitivas - horas y horas de las cuales han acabado siendo publicados en internet – en YouTube, por ejemplo -, por no mencionar sus películas: *Žižek, The Pervert's Guide to Cinema* (Guía de cine para pervertidos) *The Pervert's Guide to Ideology* (Guía de ideología para pervertidos). Este nivel hiperactivo y caótico de producción intelectual es otro factor que pudiera complicar una sistematización de su pensamiento: uno siempre arriesga perder algo, o no tener en cuenta un detalle importante. La estrategia que se ha elegido en este capítulo, sin embargo, al menos tiene la ventaja de transparencia: se enfocará exclusivamente en sus *libros*, que, debe recordarse, representan la versión ‘oficial’ de su pensamiento. Podría añadirse que estos libros normalmente incorporan lo más importante de sus artículos de prensa. Dicho de otra manera, aquí va a priorizarse la escritura de Žižek sobre sus charlas, ya que aquella es más sistemática y es más fácil seguir sus referencias. Se empezará, pues, con *El Sublime Objeto de la Ideología*, que fue su primer libro publicado en inglés, en 1989, y se terminará con *Less than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical*

⁶ En su libro *Žižek's Politics – A Critical Introduction* (Edinburgh: E.U.P., 2010), por ejemplo, Matthew Sharpe y Geoff Boucher han comentado que Žižek ‘es sin duda uno de los pensadores contemporáneos más importantes y provocativos’ (p.1). Traducción del autor.

Materialism, que se publicó en 2013.⁷ Entre escribir la presente tesis y leerla, Žižek habrá publicado, seguramente, dos libros más en que varias innovaciones teóricas se presentarán. No importa; el resumen que se presenta aquí será honesto y completo en la medida de lo posible, teniendo en cuenta tanto la trayectoria general de su proyecto como sus saltos intelectuales ocasionales. También se considerarán, como siempre, algunos comentarios de terceras partes sobre su obra.

1. El Žižek temprano

1.1 La teoría temprana de Žižek

La primera cosa que es imprescindible decir aquí es que Žižek ha sido, desde sus primeros escritos, gran defensor de la categoría del *sujeto*. Considera el comienzo de uno de sus libros más famosos:

Un espectro ronda la academia occidental...el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la New Age oscurantista (que quiere reemplazar el “paradigma cartesiano” por un nuevo enfoque holístico) y el desconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de “atravesar” el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemonium de fuerzas competitivas) y los “ecólogos profundos” (quienes acusan al materialismo mecanista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la explotación implacable de la naturaleza; los (pos)marxistas críticos (quienes sostiene que la libertad ilusoria del sujeto pensante

⁷ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, (London: Verso), 2013. Este libro no se ha traducido al español todavía.

burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el *cogito* supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina). ¿Cuál es la orientación académica que no ha sido acusada por sus adversarias de no haber repudiado adecuadamente la herencia cartesiana? ¿Y cuál no ha respondido con la imputación infamante de “subjetividad cartesiana” a sus críticos más “radicales”, así como a sus oponentes “reaccionarios”?

Las consecuencias son dos:

1. La subjetividad cartesiana sigue siendo reconocida por todos los poderes académicos como una tradición intelectual muy fuerte y aún activa.
2. Es ahora oportuno que los partidarios de la subjetividad cartesiana, frente al resto del mundo, difundan sus modos de ver, sus tendencias, y salgan al cruce de ese cuento infantil del Espectro de la Subjetividad Cartesiana, con el manifiesto filosófico de la subjetividad cartesiana en sí misma.⁸

El lector discernidor ya se habrá dado cuenta de que este pasaje copia la fraseología del *Manifiesto Comunista*. Podría decirse, entonces, que lo que se tiene aquí es un ‘manifiesto del sujeto cartesiano’. De esto puede verse que dicho sujeto es muy importante para Žižek y también que considera que ha sido ignorado por los poderes (intelectuales) hegemónicos. La metonimia con el comunismo insinúa que este sujeto también tiene implicaciones políticas, del tipo radical. ¿Por qué se habla del sujeto *cartesiano*? En realidad, la referencia a Descartes constituye una referencia indirecta a Lacan, ya que era éste el que pretendía recuperar la teoría del sujeto que creía discernir en Descartes. Se volverá sobre la interpretación lacaniana de Descartes luego. Por ahora puede simplemente notarse que cuando Žižek habla del sujeto cartesiano, lo que realmente tiene en mente es el sujeto *lacaniano*. ¿Cómo Žižek entiende este concepto?

El sujeto en el sentido de Lacan es algo que Žižek había contemplado desde su primera obra publicada en inglés: el artículo *Más allá del análisis del discurso*, que se encuentra al final

⁸ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, (Buenos Aires: Paídos), 2001, pp.9-10.

del libro *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, de Ernesto Laclau. Ya se ha hablado de este ensayo, en el capítulo sobre Laclau, pero el argumento puede resumirse otra vez aquí, en parte porque contiene elementos que todavía no se han tratado. El ensayo no es especialmente famoso pero es fundamental, ya que sienta las bases del proyecto intelectual de Žižek. Los conceptos más importantes que se presentan en el ensayo vienen de Lacan pero Žižek los aplica directamente a la teoría política. El tema del ensayo es el libro *Hegemonía y estrategia socialista – Hacia una radicalización de la política*, de Laclau y Mouffe (que explica por qué se incluye en el libro de Laclau). Žižek empieza por identificar el logro fundamental de este libro como la categoría de *antagonismo social*, que, según él, constituye una versión ‘socio-política’ de lo *real*, en Lacan. Después, hace una ‘lectura sintomal’ de Laclau y Mouffe, diciendo que su avance en este sentido había sido tan radical que ni ellos mismos habían sido capaces de sacar todas sus consecuencias. La primera consecuencia que Žižek cree que los autores han omitido es precisamente la del *sujeto*. ¿Cuál es la conexión que percibe entre el sujeto y el antagonismo? Primero debe recordarse que Laclau y Mouffe interpretan el antagonismo como el límite de toda diferencia social (en el sentido estructuralista) y, como tal, el límite de toda sociedad. Pues Žižek cree que la misma lógica se aplica al sujeto; defiende que es esencial distinguir por un lado lo que llama ‘posiciones subjetivas’ que se diferencian mutuamente dentro de una estructura y por otro lado el sujeto entendido como límite de dicha estructura. Concluye que: ‘el sujeto está más allá o antes que la subjetivización’, donde el término ‘subjetivación’ se refiere al proceso de asumir una posición subjetiva.⁹ Este argumento parece ‘elegante’ pero ¿realmente es tan fácil conectar el antagonismo social con el sujeto a este nivel? Recordamos que en *Hegemonía y estrategia socialista...*, Laclau y Mouffe habían dicho explícitamente que cuando se habla del sujeto, en realidad se está hablando de “posiciones de sujeto” en el interior de una estructura

⁹ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, (Buenos Aires: Nueva Visión), 2000, p.262.

discursiva', y nada más.¹⁰ Es probablemente factible imaginar, por ejemplo, que el antagonismo constituye el límite de la estructura social pero ¿en qué sentido puede decirse que el *sujeto* limita la sociedad? En su 'primer' ensayo – y en su obra temprana en general – Žižek se limita a observar que el sujeto corresponde a la *falta* (en el sentido lacaniano) constitutiva de la sociedad. Uno puede imaginar que llamarle 'sujeto' a la falta estructural le proporciona una dimensión de agencia, que quizás insinúa otro nivel de conexión entre el antagonismo y el sujeto, pero, otra vez, este argumento casi no se desarrolla nada en el Žižek temprano, así que habrá que volver sobre ello luego.

Un efecto de la descripción del sujeto lacaniano como una 'falta' es que empieza a explicar por qué tiene sus orígenes en el sujeto cartesiano. Recordamos *El discurso sobre el método*, donde Descartes afirma el 'primer principio' de su filosofía: *cogito ergo sum*; una manera de describir esta idea es decir que el sujeto emerge cuando la transitoriedad de sus experiencias particulares se reduce a la nada. Dicho de otra manera, el sujeto cartesiano puede considerarse el substrato (vacío) de sus mismos procesos contingentes de identificación. Considera la siguiente descripción del sujeto que presenta Žižek, esta vez en su primer libro, *El Sublime Objeto de la Ideología*: 'con Lacan, tenemos una noción muy diferente de sujeto. Para decirlo llanamente: si hacemos una abstracción, si sustraemos toda la riqueza de los diferentes modos de subjetivación, toda la plenitud de la experiencia presente en el modo en que los individuos "viven" sus posiciones de sujeto, lo que queda es un lugar vacío que se llenó con esta riqueza.'¹¹ ¿No podría aplicarse esta descripción al procedimiento intelectual de Descartes? Concluye el mismo Lacan, en el libro XI de su seminario, que: 'Para Descartes,

¹⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica), 2004, p.156.

¹¹ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.227.

en el cogito inicial...el yo pienso, en tanto se vuelca en el yo soy, apunta a un real'.¹² También podría recordarse que el sujeto entendido de esta manera en Descartes da lugar a la *certeza*. Lacan ha insistido una y otra vez en este punto. No obstante, la certeza (subjetiva) es una idea que Žižek desarrollará en la segunda fase de su obra y por esto se volverá sobre ella luego en este capítulo. Se verá que tiene algo que ver con la dimensión de 'agencia', mencionada anteriormente. Podría comentarse aquí, sin embargo, que no es una casualidad que el manifiesto del sujeto cartesiano que Žižek presenta – que a partir de ese momento se abrazará en todas sus dimensiones, hasta e incluyendo la de la certeza - se encuentra al principio de *El sujeto espinoso*, un libro que puede verse – como luego se explicará – como bisagra entre la primera fase de su obra y la segunda. ¡Igual la audiencia de dicho manifiesto incluye al mismo Žižek! ¿Qué implicaciones saca Žižek de su argumento sobre el sujeto como *falta*?

En su 'primer' ensayo, Žižek da un ejemplo de un antagonismo social. ¿Cuál es? Es lo del amo y el esclavo en Hegel. Se ve que desde el principio Žižek postula una conexión entre la teoría lacaniana y la de Hegel. La referencia a Hegel es especialmente importante porque da lugar a la referencia a Marx, ya que la dialéctica del amo y el esclavo precipita la teoría de éste de la lucha de clases. Podría también señalarse aquí que de esta manera, Žižek, igual que Laclau y Badiou (véase los dos capítulos anteriores), interpreta la relevancia de Marx hoy en día en términos del antagonismo social que se asocia con la lucha de clases. En un texto temprano, lo dice directamente, aunque utilice lenguaje distinto: 'El avance teórico clave de Marx, que le permitió articular el desequilibrio constitutivo de la sociedad capitalista, fue su idea de que la lógica misma de lo universal, de la igualdad formal, entraña desigualdad material, no como un recuerdo del pasado que debe ser gradualmente abolido, sino como

¹² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, (Buenos Aires, Paídos), 1987, p.44.

necesidad estructural inscripta en la noción formal misma de igualdad.’¹³ Concluye que: ‘la lucha de clases es real en un estricto sentido lacaniano’.¹⁴ Podría añadirse que, en otro paralelo con Laclau y Badiou, Žižek asocia, desde el principio de su obra, diferencia de clase con la diferencia sexual.¹⁵ La parte *subjetiva* que Žižek discierne en el antagonismo entre el amo y el esclavo tiene dos aspectos. Primero, argumenta que el sujeto aprovecha del antagonismo en cuestión para evitar lo que llama su propio ‘auto-relacionamiento’: para huir de su propio estatuto de vacío, es decir. ¿En qué sentido ‘aprovecha’? El sujeto aprovecha del antagonismo en el sentido de que le proporciona un cierto *goce* (que es otra categoría lacaniana). La forma de goce que Žižek en realidad tiene en mente aquí es el *plus-de-goce*. En el capítulo sobre Lacan, se explicó que plus-de-goce es ese mínimo que el Otro concede al sujeto bajo la condición de que se someta a un cierto ‘condicionamiento social’. Otro nombre para el plus-de-goce en este sentido es el *objeto a* y aquí, Žižek afirma que el *objeto a* es el elemento central de un cierto *fantasma* social. ¿Qué fantasma social? El fantasma del sujeto aquí es que el antagonismo social en que participa es en realidad algo efímero, que, si pudiera eliminarse por completo, daría lugar a una sociedad perfecta. Esta sociedad perfecta es precisamente el *objeto a*. Uno de los efectos de este argumento de Žižek es *epistemológico*: implica que al nivel de la crítica social, ‘deconstruir’ un orden hegemónico no es suficiente; debe también atacarse la parcela de goce que lo acompaña. Esta observación además representa la crítica žižekiana de Althusser. ¿En qué sentido? Cuando Žižek habla de las posiciones subjetivas en términos de la ‘subjetivación’ del sujeto, hace eco, como él mismo reconoce, de la teoría de la interpelación ideológica de Althusser.¹⁶ No obstante, Žižek imagina que lo que falta – valga la redundancia – en la teoría de Althusser es precisamente el

¹³ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, (Buenos Aires: Paidós), 2010, p.272.

¹⁴ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.139.

¹⁵ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, p.304.

¹⁶ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.262.

sujeto como vacío y, de la misma manera, el plus-de-goce que puede producir.¹⁷ Es por esto que en un momento determinado Žižek asocia la ideología con el fantasma, este último entendido, como se vio antes, como vehículo del goce.¹⁸ El famoso sinfín de análisis ideológicos que hace Žižek – culminando en su película reciente *Guía de ideología para pervertidos* - en realidad empieza con este suplemento que el goce proporciona a la interpelación en el sentido de Althusser. Es en este sentido, por ejemplo, que Žižek describe el goce como un factor político. Podría añadirse que la teórica política Jodi Dean ha identificado este concepto como la categoría política central en Žižek.¹⁹ Esta idea se explorará un poco en la próxima sección. Otro efecto de estos argumentos es que Žižek llega, en una obra temprana, a describir el sujeto como una *metáfora* (una idea que Lacan propuso primero). Dice: ‘Ésta sería la definición lacaniana más elemental del sujeto: una nada que no es una nada sino que es ya *contada como Uno*, vertida y remarcada por la excepción, el más-Uno de la serie de marcas. En otras palabras: una nada que aparece en la forma del opuesto que la representa, del Uno. La “metáfora original”, no es una sustitución de algo por otra cosa sino la sustitución de *algo por nada*’.²⁰ Esta conexión entre el vacío y la metáfora implica que la última también debe considerarse el límite del orden social. Según Žižek, este aspecto es lo que separa Lacan del post-estructuralismo, que, sostiene, enfatiza la otra dimensión del lenguaje: la metonimia.²¹ Este argumento es muy cercano a lo de Laclau sobre el significante vacío – que también puede considerarse una metáfora -, que se presentó en el capítulo tres. Recordamos además que para Laclau el significante vacío incorpora el *objeto a*. El segundo efecto subjetivo del antagonismo social que Žižek identifica en *Más allá del análisis del*

¹⁷ *Ibid.* Véase también: Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, (Durham: Duke University Press), 1993, p.73 & p.140.

¹⁸ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.58.

¹⁹ Jodi Dean, *Why Žižek for political theory?*, in *The International Journal of Žižek Studies*, Volume 1, No.1., 2007, p.20.

²⁰ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.73.

²¹ *Ibid.*

discurso es lo de la *ética*, que aquí se llama, siguiendo Lacan, ‘una ética de lo real’.²² Esto en el sentido de que si el sujeto fuera capaz de renunciar su plus-de-goce y verdaderamente alcanzar un auto-relacionamiento – un relacionamiento con su propio vacío, es decir - podría considerarse ético. Luego se verá que este argumento ético también tiene implicaciones políticas.

Aquí podrían plantearse unas dudas importantes. Quizás la más importante es la contradicción aparente entre el primer punto – lo del plus-de-goce - y el segundo – lo de la ética. ¿Contradicción en qué sentido? Considera el siguiente comentario de Žižek:

La cuestión aquí es cómo leer exactamente, qué acento dar a la tesis fundamental de Laclau y Mouffe de que en el antagonismo la negatividad como tal asume una existencia positiva. Podemos leer esta tesis como si ella afirmara que en una relación antagónica la positividad de "nuestra" posición consistiera sólo en la positivización de nuestra relación negativa con el otro, con el adversario antagónico: toda la coherencia de nuestra posición residiría en el hecho de que estamos negando al otro, "nosotros" no somos nada excepto este impulso a abolir, a aniquilar a nuestro adversario. En tal caso, la relación antagónica es en cierto sentido simétrica: cada posición es sólo su relación negativa con la otra (el amo impide al esclavo alcanzar la plena identidad consigo mismo y viceversa). Pero si radicalizamos la lucha antagónica en la realidad hasta el punto del antagonismo puro, la tesis de que en el antagonismo la negatividad como tal asume una existencia positiva, puede ser leída de otro modo: el otro mismo (el amo, digamos) es, en su positividad, en su presencia fascinante, tan sólo la positivización de nuestra —la del esclavo— relación negativa respecto de nosotros mismos, la encarnación positiva de nuestro propio autobloqueo. El punto importante aquí es que la relación ya no es simétrica: no podemos decir que el esclavo sea, del mismo modo, la positivización de la relación negativa del amo. Lo que quizá podemos decir es que él es el síntoma del amo. Cuando radicalizamos la lucha antagónica hasta el punto del antagonismo puro, es siempre uno de los dos momentos el que, a través de la positividad del otro, mantiene una autorrelación negativa: para usar un término hegeliano,

²² Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.266.

el otro elemento funciona como "determinación reflexiva" ("*Reflexionbestimmung*") del primero —el amo, por ejemplo, es sólo una determinación reflexiva del esclavo. O, tomando la diferencia/antagonismo sexual: el hombre es una determinación reflexiva de la imposibilidad de la mujer de alcanzar la identidad consigo misma (por lo que la mujer es un síntoma del hombre).²³

Este pasaje largo y complejo debería considerarse cuidadosamente. Primero, Žižek esencialmente repite aquí la distinción clave (que viene de Laclau y Mouffe) entre diferencia ‘metonímica’ y antagonismo. Es decir, si lo negativo de una identidad fuera sólo su enemigo social, en realidad no habría antagonismo – límite social, es decir – ya que se trataría de dos positivities cumplidas. Žižek concluye que para que haya límite o antagonismo, el enemigo de uno tiene que entenderse como una mera positivización de su *bloqueo inherente*. El problema es que Žižek no explica con claridad cual es el resultado de este matiz. Parece insinuar que el auto-bloqueo, considerado como constitutivo, introduciría una asimetría en el antagonismo, en el sentido de que la primera función del antagonismo sería la de positivar el auto-bloqueo de sólo una de sus bandas. Esta idea sería crucial en términos políticos, porque podría abrir la posibilidad de derrocar el poder del lado hegemónico del antagonismo a través de una movilización a favor de su otro: el proletariado, el esclavo, la mujer, etc. Esta última conclusión, sin embargo, representaría una lectura ‘sintomal’ del argumento de Žižek, porque, al menos durante la primera fase de su obra, no la formula. En el texto que acaba de citarse, por ejemplo, la conexión entre el sujeto como auto-bloqueo y el antagonismo radical se explica opacamente y sus implicaciones se dejan en suspenso. El efecto de esta opacidad es que Žižek deja abierta la posibilidad de que el auto-bloqueo y todo lo que conlleva – el fantasma, el plus-de-goce – pudiera encontrarse en ambos lados de un antagonismo. Si fuera así, sin embargo, se restauraría la simetría entre los polos y el antagonismo como tal volvería a abolirse. Esta ‘universalización’ posible del auto-bloqueo además parece contradecir el

²³ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.261.

argumento ético que Žižek pretende esgrimir. Si para el Žižek temprano, es decir, todos los sujetos se subordinan, necesariamente, a un fantasma, podría concluirse que en términos éticos *somos todos iguales de culpables*. Quizás es por eso que sólo menciona la ética brevemente en su ensayo y no vuelve a mencionarla en muchos años. También es posible que lo que se encuentra, aquí, es un hegelianismo en Žižek que sigue siendo marcado por la referencia a Kant; un momento de formalismo universalista, es decir. Las limitaciones del argumento de Žižek aquí además afectan el tema del sujeto como metáfora, mencionada anteriormente. Primero debe reconocerse que este argumento seguramente es atractivo. Sugiere que el lacanismo tiene una cierta radicalidad en comparación con otras teorías ‘conjeturales’ contemporáneos. No obstante, el argumento se queda dentro de la ‘dialéctica estructural’ entre la plenitud y el vacío que es *interna al fantasma*. De esta manera, descarta de nuevo la posibilidad de una intervención que se basa en la especificidad del sujeto en tanto que vacío. Recordamos que la fórmula política final de Laclau fue la de ‘un significante amo contaminado por el *objeto a*’ (por utilizar la frase sucinta de un pensador que ha sido muy influido por Laclau, Jorge Alemán).²⁴ Los efectos políticos de esta fórmula, sin embargo, son profundamente ambiguos. Otra vez, parecen basarse en una ‘simetría universal’, que al fin y al cabo abole cualquier posibilidad de un antagonismo real. En conclusión, aunque Žižek plantea la posibilidad de una articulación teórica original entre el antagonismo y el sujeto en su obra temprana, no establece todavía las bases teóricas de tal articulación.

En realidad lo que se observa aquí es el desarrollo desigual de la teoría de Žižek, porque es cierto que hay momentos en su obra temprana en que los dos aspectos – el antagonismo y el sujeto – sí parecen articularse de forma productiva. Un ejemplo se encuentra en su segundo libro *Porque no saben que hacen*, donde presenta una teoría de lo que quizás podría llamarse

²⁴ Jorge Alemán, *En la frontera – sujeto y capitalismo*, (Barcelona: Gedisa), 2014, p.122.

‘la temporalidad ético-política’, a saber, lo que Žižek llama el *acto*.²⁵ Esto se teoriza, ahí, como ‘una articulación del vacío’.²⁶ La dimensión temporal del acto en este sentido es algo que promete romper con la estructuralidad irreductible de un ‘antagonismo’ simétrica (que en realidad no es más que una diferencia metonímica). De esta manera, se abre la posibilidad de que un sujeto actúe de forma ética: que realmente pudiera liberarse, es decir, de la ‘patología’ de sus posiciones subjetivas existentes. En el mismo sentido Žižek comenta, en otra obra temprana, que la libertad misma es ‘real’, en el sentido lacaniano.²⁷ Además hay un momento – otra vez en *Porque no saben que hacen* - en que defiende la *verdad*, en contra de los post-modernistas. Lo que tiene en mente aquí es la verdad vacía de una estructura (ya que aquí no puede haber otro).²⁸ Presentarla de esta manera también implica – lógicamente – que esta forma de la verdad puede accederse subjetivamente. Estos últimos, sin embargo, son ejemplos fragmentarios. No representan la obra temprana de Žižek en su conjunto.

Antes de considerar los efectos directamente políticos de estas decisiones teóricas, podría decirse algo más sobre el tratamiento de Hegel en las obras tempranas de Žižek, ya que aquel pensador es una referencia tan importante por toda la carrera intelectual de Žižek y además que los elementos de la lectura que hace de Hegel están presentes desde el principio. Esencialmente, Žižek cree que la teoría de Hegel prefigura la de Lacan por 150 años. Debería reconocerse que esta es una opinión muy inusual; Žižek señala que el mismo Lacan no estaría de acuerdo con ella.²⁹ Después de todo, ¿no es Hegel el pensador paradigmático de la necesidad absoluta, mientras que Lacan es el pensador paradigmático de la *contingencia* absoluta? Žižek construye la conexión concepto por concepto. Empieza con la referencia estructuralista. Básicamente defiende que lo que antes se ha descrito en términos del juego

²⁵ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.247.

²⁶ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.261.

²⁷ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.215.

²⁸ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.256.

²⁹ Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, p.128.

entre las dos dimensiones del lenguaje puede encontrarse por primera vez en Hegel, aunque el último lo ve en términos del juego entre lo Universal (metáfora) y lo Particular (metonimia).³⁰ Como dice Žižek: ‘(Hegel) expone la particularidad contingente a la cual está vinculado lo universal en sí como con un cordón umbilical’ (como en las formulas de sexuación en Lacan, comenta Žižek).³¹ Añade que la noción lacaniana relacionada de ‘sutura’ – entendida como unión de elementos dispersos - se encuentra por primera vez en Hegel.³² Lo único que debería añadirse aquí es que Žižek cree que el ‘juego’ entre dimensiones mencionado antes debería entenderse más, en Hegel, en términos de una *subversión mutua*. Es a este nivel, por ejemplo, que Žižek conecta Hegel con *Laclau*, así dejando aparte el anti-hegelianismo de éste. Žižek defiende por ejemplo que cuando Laclau define lo universal en términos de una ‘plenitud ausente’, se adhiere al estatuto paradójico de la dialéctica hegeliana.³³ Pasando ahora a la clínica, Žižek empieza por comentar que el *objeto a* lacaniano, en tanto que objeto perdido, fue previsto en *La ciencia de la lógica* de Hegel.³⁴ Añade que la *Auto-conciencia* en Hegel depende de la ‘inaccesibilidad’ del objeto en este sentido.³⁵ Comenta que la negatividad hegeliana corresponde a la falta lacaniana y también que el famoso ‘Concepto’ (*Begriff*) de Hegel corresponde al ‘no-todo’ de la sexualidad femenina en Lacan.³⁶ Incluso hay conceptos de Freud que Žižek considera precipitados por Hegel, sobre todo la cuestión de la *pulsión*, un aspecto del proyecto freudiano – podría mencionarse - que ha asumido importancia especial en la teoría de Lacan. Žižek dice por ejemplo que la pulsión psicoanalítica corresponde a ‘el juego infinito de la Idea consigo mismo’ en Hegel.³⁷ Cree también que la ‘negatividad absoluta’ hegeliana puede considerarse

³⁰ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.64.

³¹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.171.

³² Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.34.

³³ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, p.222.

³⁴ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, (London: Verso), 1997, p.13.

³⁵ *Ibid.*, p.196.

³⁶ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.231; p.29.

³⁷ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, p.228.

una versión temprana de la pulsión de muerte.³⁸ Defiende además que el parricidio que Freud describe en Tótem y Tabú – que también tiene mucho que ver con la pulsión de muerte (como se explicó en el primer capítulo) – tiene el mismo estatuto teórico que la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel.³⁹ Por último podría especularse que Žižek ve las lógicas del inconsciente freudiano en general como otra versión de la astucia de la razón en Hegel. Todo esto produce unas conclusiones importantes en Žižek, que tienen que ver, de nuevo, con el sujeto. Concluye que el ‘conocimiento absoluto’ de Hegel no es ‘panlogicista’, como suele decirse, sino que describe el momento en que el sujeto reconoce su propia fundación negativa.⁴⁰ Añade que: ‘lo que Hegel llama “conocimiento absoluto” es precisamente la *caída* del sujeto supuesto saber’, siendo el último un término lacaniano, que se refiere al analista como depositario del fantasma.⁴¹ De la misma manera, comenta que la ‘sublación’ (*Aufhebung*) hegeliano puede considerarse un *acto* (en el sentido lacaniano).⁴² En resumen, Žižek considera que el Entendimiento hegeliano paralela el fin de análisis, como Lacan lo teoriza. Concluye que tanto para Hegel como para Lacan: ‘la verdad en sí coincide con la senda hacia la verdad.’⁴³ Otra manera que tiene de resumir estas ideas es comentar – de forma contraintuitiva – que Hegel fue en realidad el primer post-marxista.⁴⁴ ¿Qué gana Žižek de este paralelo entre Lacan y Hegel? En primer lugar, refuerza la parte negativa de su argumento, ya que la negatividad forma una parte fundamental del proyecto de Hegel. ¿Hace falta Hegel para pensar la negatividad? ¿No se encuentran los elementos necesarios en Lacan, por ejemplo, o en Laclau? En el largo plazo, lo que gana Žižek del referente hegeliano es una teoría más refinada de la relación entre la negatividad mencionada y la naturaleza de un acto

³⁸ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, 1992, p.192. Esta idea – que aquí se encuentra en su primer libro – se repite en su último libro, véase: Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.492. Este libro no ha sido traducido al español todavía. Todas las citas a este libro que se encuentra en este texto son traducidas por el autor.

³⁹ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.212.

⁴⁰ *Ibid.*, p.29-30.

⁴¹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.226.

⁴² Véase: Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.248.

⁴³ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.138.

⁴⁴ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, 1992, p.29.

subjetivo. El Žižek temprano, sin embargo, sólo siembra las semillas de esta articulación y nada más. Ahora se pasará a su lado político.

1.2 El Žižek ‘radical-demócrata’

El Žižek temprano se presenta claramente como defensor de la democracia. ¿Es obvio esto? ¿Quién no apoya la democracia hoy en día, a su manera? ¡Una de las respuestas es: el Žižek tarde (o, al menos, su apoyo para la democracia ha sido mucho más condicional en el periodo reciente)! Su defensa temprana del concepto no es tan inevitable, sin embargo, si se toma en cuenta que cuando empezó a publicar, el ‘socialismo real’ seguía existiendo - aunque fuera ampliamente desacreditado y en su momento crepuscular – y la crítica de la democracia burguesa en el bloque ‘comunista’ todavía retenía un cierto vigor. Además, Žižek venía de un país soviético (el entonces Yugoslavia), en donde esta crítica fue la ideología oficial del estado. Es cierto que Žižek fue disidente pero podría haber compartido esta crítica hasta un cierto punto. ¿Sobre qué base defiende la democracia pues?

Empecemos con el siguiente comentario, que viene del primer libro de Žižek, publicado (en inglés) en 1989: ‘la democracia...es – para recurrir a la desgasta frase de Churchill – el peor de todos los sistemas posibles, el único problema es que no hay ningún otro que sea mejor. Es decir, la democracia siempre acarrea la posibilidad de corrupción, del gobierno por la obtusa mediocridad. El único problema es que cada intento de eludir este riesgo inherente y de restaurar la democracia “real” acarrea necesariamente su opuesto, termina en la abolición de la democracia misma.’⁴⁵ Esta es una formulación clásica, especialmente popular en los países anglófonos, como la referencia a Churchill subraya. La idea que presenta es claramente la de

⁴⁵ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.28.

movilizar un mal menor para evitar un mal mayor. En este sentido, representa una concepción esencialmente trágica de la política. También tiene un aire de familia con lo que a veces se llama la ‘antropología negativa’, en el sentido de una lectura pesimista (muy tradicional, podría añadirse, en el mundo anglo-sajón) de las posibilidades básicas de los seres humanos. Podría incluso asimilarse al ‘pesimismo’ de otro británico famoso, Thomas Hobbes. La posición de Hobbes ya se ha descrito en esta tesis como políticamente conservadora pero la negatividad que acaba de describirse también es compatible con la posición liberal-demócrata; esta suspensión entre el liberalismo y el conservadurismo constituye otra explicación de la referencia al gran liberal-conservador Churchill. La parte ‘liberal’ del argumento se refleja en el eco que se escucha en ello del pragmatismo pesimista del filósofo posmoderno liberal americano Richard Rorty. Rorty era contemporáneo de Žižek y los dos han compartido unas premisas teóricas: la crítica de la metafísica tradicional, por ejemplo. La negatividad *política* de Rorty se ve bien resumida en la siguiente cita, que viene de un comentador sobre su obra:

Desde el ataque de Rousseau contra el “burgués,” y aún más desde el retrato devastador de Nietzsche del “último hombre,” los filósofos han criticado la democracia liberal muchas veces por producir individuos que son comatosos espiritualmente, filisteos, aburridos, egoístas, mezquinos, calculadoras, petulantes y arrogantes. Parte de la respuesta de Rorty a esta acusación es mantener que tales individuos son el precio que debemos pagar por la prosperidad, libertad e igualdad de oportunidad que la democracia otorga a la mayoría de sus ciudadanos.⁴⁶

Debería señalarse que hay ciertos momentos en que el Žižek temprano aprueba directamente el argumento de Rorty (aunque también debe reconocerse que hay otros en que lo

⁴⁶ Georges Braques, Richard Rorty's Case for Liberal Democracy: A Critique, <http://www.nhinet.org/bragues19-1.pdf> (recuperado 27/09/14).

desaprueba).⁴⁷ Podría añadirse que, de acuerdo con el diagrama básico de esta tesis, la diferencia entre el pesimismo de Hobbes y lo de Rorty se basa en el nivel diferente de contingencia que cada uno está dispuesto a otorgar al orden social. Otro aspecto importante de la cita anterior, que brota de su pesimismo fundamental, es su anti-utopianismo, que se refleja en su crítica de los intentos de ‘superar’ la negatividad políticamente. Específicamente, Žižek critica la ‘democracia real’, que seguramente es una referencia al sistema soviético. Se ve que en su obra temprana va aceptando hasta un cierto punto la crítica liberal-conservadora tradicional del totalitarismo socialista. Se volverá sobre este punto más tarde. Es incluso posible discernir un cierto anti-politicismo en su argumento a este nivel. Puede detectarse de nuevo en su aprobación de la siguiente cita de Jacques-Alain Miller: ‘Lacan...sitúa una cierta política en los cimientos mismos de la psicología, de modo que la tesis de que toda psicología es social se ha de considerar lacaniana’.⁴⁸ Este comentario parece reducir la política a lo social, que es una estrategia anti-política clásica. De la misma manera, Žižek acaba aprobando (con una cierta ironía, debe reconocerse) lo que describe como la ‘sabiduría común’ de que – por ponerlo en sus palabras - ‘la política es una puta’, en el sentido de que es difícil tomarle a su palabra: no se puede fiar de ella.⁴⁹ Otra vez, esta actitud anti-política posible en Žižek podría articularse o bien con la posición conservadora o bien con la liberal-demócrata. Debe reconocerse ahora, sin embargo, que en realidad Žižek no puede considerarse un pensador ni conservador ni liberal. En primer lugar, nunca ha aceptado el argumento conservador (aunque haya comentado más de una vez que admira mucho los conservadores inteligentes). Sí había un momento en su obra temprana en que se preguntó seriamente si la posición liberal pudiera sostenerse.⁵⁰ Concluyó, sin embargo, que no puede y es esta conclusión la que en realidad abre la puerta a su propia posición. ¿En qué consiste

⁴⁷ Véase por ejemplo: Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, p.125, & p.317.

⁴⁸ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.154.

⁴⁹ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.155.

⁵⁰ Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, p.211.

ésta? De vez en cuando Žižek dice ser de izquierdas. Esto es otra cosa que le separa claramente de la posición conservadora y la liberal-democrática. ¿En qué consiste su ‘izquierdismo’, entonces? Para entenderlo, hay que empezar por considerar la teoría de un pensador clásicamente izquierdista: Claude Lefort.⁵¹

Lefort ha estudiado el cambio histórico entre el régimen antiguo y el democrático y ha concluido que este cambio se representa bien en el cuerpo del rey. ¿En qué sentido? Argumenta que en las sociedades tradicionales, este cuerpo representaba directamente la unidad del orden social – uno piensa, otra vez, en la portada del *Leviatán*, de Hobbes –; en el momento en que se desmembró el cuerpo del rey – es decir, cuando se cortó su cabeza –, se instauró la división constitutiva de este orden, según Lefort. Añade que la democracia representa la institucionalización de esta división.⁵² De la misma manera, opina que el sitio central de poder en la sociedad democrática debe mantenerse abierto, porque ya no existe un cuerpo que pudiera ocuparlo plenamente.⁵³ El Žižek temprano aprueba estos argumentos de Lefort directamente.⁵⁴ Incluso los conecta con una de sus influencias más importantes, Hegel, aunque le da un pequeño giro al argumento a este nivel, diciendo que la figura del ‘monarca’ en Hegel es el que acepta directamente que debe mantener abierto el sitio de poder, en el sentido de que asume la pura contingencia que representa el principio de herencia.⁵⁵ Aquí Žižek flirtea, otra vez, con la interpretación conservadora de la antropología negativa mencionada anteriormente, aunque debe decirse que no desarrolla mucho esta idea. Otra cosa que Žižek dice heredar de Lefort es la distinción entre ‘la política’ y ‘lo político’. Esta distinción puede considerarse una diferencia ontológica – irreductible, es decir – que

⁵¹ Qué ha pasado por el comunismo, el trotskismo y el luego el post-marxismo.

⁵² Véase: Claude Lefort, *The Political Forms Of Modern Society – Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, (Massachusetts: MIT), 1986.

⁵³ Véase: Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, (London: Polity), 1991.

⁵⁴ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.194.

⁵⁵ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.345-8.

corresponde de nuevo a la vaciedad del sitio de poder, ya que si esta diferencia pudiera superarse, no habría vacío.⁵⁶ Podría añadirse aquí que estos argumentos de Lefort resuenan con los de Laclau y Mouffe, que han sido influidos por él. Ellos también argumentan – como se explicó en el capítulo tres – que la ‘invención democrática’ empezó con la revolución francesa y que la democracia moderna consiste en mantener abierto el espacio de contestación. Ya se ha explicado que al principio de su carrera intelectual Žižek estaba muy influido por el proyecto de Laclau y Mouffe. Esta influencia además fue muy duradera. Tan tarde como *El acoso de las fantasías* (1997), se encuentra una referencia larga, divulgativa y totalmente acrítica a Laclau.⁵⁷ Si Žižek acepta los argumentos de todos estos autores izquierdistas, sin embargo, también añade algo al análisis. ¿Qué añade?

Lo que contribuye Žižek esencialmente es el referente psicoanalítico. Debe reconocerse aquí que todos los autores que acaban de mencionarse – Lefort, Laclau y Mouffe - han sido influidos por el psicoanálisis. No es sorprendente, entonces, cuando los argumentos de Žižek solapan con, por ejemplo, lacanianos laclauianos como Yannis Stavrakakis o Jason Glynos. Estos últimos creen que la democracia debería considerarse el sistema político menos peor porque institucionaliza la ‘falta lacaniana’ (es decir, el vacío de poder).⁵⁸ Žižek está de acuerdo con esta posición. En un comentario breve sobre el medioambiente, por ejemplo, comenta que nuestra única posibilidad de sobrevivir a la catástrofe ecológico que viene es convertir ‘el colapso del gran Otro’ en una parte de nuestra experiencia diaria.⁵⁹ Esta idea puede considerarse una variación sobre el argumento de Stavrakakis *et al*, ya que el Otro en la teoría lacaniana es otro nombre para el orden simbólico, que precisamente se organiza alrededor de una falta que, si se articulara, desharía este orden. Luego Žižek va añadiendo

⁵⁶ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.254.

⁵⁷ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.217.

⁵⁸ Véase por ejemplo: Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*, (London: Routledge), 1999.

⁵⁹ Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, p.237.

otros matices a esta posición. Llega a decir que la ‘democracia formal’ es real, en el sentido lacaniano.⁶⁰ En el mismo sentido comenta, en otro momento, que las elecciones ‘democráticas’ representan una irrupción de lo real lacaniano en la política.⁶¹ Estas últimas opiniones son algo curiosas porque también hay momentos en que Žižek opone lo real lacaniano al formalismo. Es en este sentido, después de todo, que se considera hegeliano. Incluso asocia, en un momento determinado, el formalismo kantiano con el liberalismo y el hegelianismo con la ‘alternativa izquierdista’ que le gustaría ver.⁶² En realidad esta contradicción no se resuelve hasta la segunda fase de su obra. Se volvería sobre ella, pues, en la sección final de este capítulo. En otro momento Žižek llega a proporcionar lo que llama una definición lacaniana de la democracia: ‘un orden sociopolítico en que el Pueblo no existe – no existe como una unidad encarnada en su único representante’ (uno piensa otra vez en el cuerpo del rey, de Lefort).⁶³ Por decirlo de otra manera, para Žižek el término ‘democracia’ describe un sistema en que el pueblo es un significante vacío. Este argumento fue bastante original en el momento en que se presentó y precipitó el argumento que luego presentaría Laclau.⁶⁴ Añade Žižek que la excepcionalidad ‘schmittiana’ de la democracia en este sentido implica un corto circuito entre el significante amo y el *objeto a*: otro argumento que mucho más tarde podría encontrarse en Laclau.⁶⁵ Además debe reiterarse aquí que Žižek emplea el referente psicoanalítico desde el principio de su obra para distanciarse de lo que llama el post-estructuralismo político. Como se comentó antes, postula que en el post-estructuralismo clásico se privilegia la metonimia, mientras que en los estudios lacanianos se privilegia más bien la metáfora.⁶⁶ Interpretado políticamente, este argumento puede entenderse como una reclamación del *universalismo*, que aquí se asocia precisamente con la metáfora. Žižek ve

⁶⁰ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.197.

⁶¹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.254.

⁶² Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, p.223.

⁶³ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.195.

⁶⁴ Véase, por ejemplo: Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, (Buenos Aires: Ariel), 1996.

⁶⁵ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, p.128.

⁶⁶ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.202.

esta idea como perfectamente compatible con su afiliación con Laclau, Lefort, etc. y debería reconocerse que el mismo Laclau estuvo de acuerdo, comentando en un momento dado, por ejemplo, que: ‘comparto con Žižek una verdadera preocupación por el estado actual de las luchas sociales y, de forma más general. Por la forma en que la izquierda visualiza sus responsabilidades en el mundo contemporáneo. Coincido con él en que la expansión de políticas centradas en objetivos puntuales ha ido acompañada de un abandono de perspectivas estratégicas más globales, y que ese abandono implica una aceptación inconsciente de la lógica del sistema dominante.’⁶⁷ Debe añadirse, sin embargo, que Žižek fue uno de los primeros en insistir en este punto, que tiene sus orígenes en su pedigrí lacaniano.

Las posiciones que acaban de esbozarse conforman – en términos generales – con las que Laclau y Mouffe resumen, en *Hegemonía y estrategia socialista*, bajo el título de ‘radical democracia’. Puede concluirse que el primer Žižek se coloca en esta posición en el diagrama de esta tesis. Recordamos que es una posición crítica con respecto al orden social existente pero que también enfatiza la contingencia de este orden. ¿Qué tiene que ver este análisis con ser de izquierdas? Debe decirse que Žižek – igual que Laclau y Mouffe – asimila directamente las dos posiciones. Defiende que la tarea contemporánea de la izquierda consiste precisamente en mantener abierto el espacio de debate en las sociedades modernas; en términos técnicos: la izquierda debería ser el árbitro del estatuto vacío del orden social.⁶⁸ Quizás puede detectarse aquí otro punto hegeliano, a saber, el momento en que Žižek comenta que la nueva izquierda presenta la negatividad inmanente del campo social. En su segundo libro, por ejemplo, llega a describir el movimiento verde – que luego criticará despiadadamente, aunque en el momento relevante lo consideró algo innovador – como un elemento político altamente subversivo. Incluso lo describe como un acontecimiento, en el

⁶⁷ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.203.

⁶⁸ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.352.

sentido de Badiou.⁶⁹ Es sintomático que en el periodo relevante pudo conectar la teoría de Badiou con la de Laclau y Mouffe; luego las separaría absolutamente (por no mencionar el hecho de que Badiou nunca hubiera tenido la más mínima paciencia con la política ecologista). Si el primer Žižek puede considerarse radical-demócrata, sin embargo, ¿qué opinaba de la cuarta opción del diagrama: el comunismo? Como ya se ha insinuado, lo asocia con el totalitarismo. ¿Por qué?

Inevitablemente, el totalitarismo es, para el primer Žižek, aquel sistema que pretende cerrar – suturar, podría decirse – el vacío de poder (así produciendo monstruos).⁷⁰ Esta observación duplica de nuevo los argumentos de los otros pensadores que acaban de describirse: Lefort, Laclau y Mouffe. Otra vez, sin embargo, Žižek pretende añadir algo a los análisis de éstos: una dimensión específicamente *clínica*. Describe el totalitarismo político, por ejemplo, como ‘perverso’. Este motif vuelve una y otra vez en su obra temprana; se encuentra en *Tarrying with the Negative*, *Las metástasis del goce* y también en *El acoso de las fantasías*.⁷¹ Incluso se encuentra al principio de la fase más reciente de su obra. En *¿Quién dijo totalitarismo?: 5 intervenciones sobre el (mal)uso de una noción* - en que Žižek revisa seriamente su posición sobre totalitarismo -, sigue argumentando que el estalinismo – un ejemplo paradigmático del totalitarismo, en sus obras tempranas - tiene una dimensión perversa.⁷² Žižek considera el totalitarismo como perverso en el sentido de que el sujeto relevante se pone completamente en el servicio del Otro. En términos clínicos, se diría que el sujeto goza en nombre del Otro. Con respecto al estalinismo, por ejemplo, Žižek argumenta que los Bolcheviques creyeron que estaban sirviendo al Otro en la forma de la lógica de la historia, la cual – a este nivel –

⁶⁹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.349.

⁷⁰ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, p.317.

⁷¹ Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, p.193; Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, p.120; Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, p.93.

⁷² Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? – Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, (London: Verso), 2001, p.111.

asumía el estatuto de *fetiche*. *Todo* lo que hicieron, lo hicieron en nombre de esta lógica: hasta asesinar, o suicidarse. Utilizando otro tipo de ejemplo, Žižek comenta que es por esto que los líderes comunistas solían aplaudir a sí mismos después de dar un discurso público: se veían como meros engranajes en una maquina más grande, la de la historia.⁷³ En otro momento, defiende que el totalitarismo representa una formación política ‘psicótica’, en vez de perversa.⁷⁴ Lo que quiere decir es que es un sistema que mantiene una distancia ‘patológica’ con respecto al mismo orden simbólico, que – como ya se ha explicado - se basa, según Žižek, en la falta y la ruptura. En realidad, sin embargo, esto debería considerarse una variación sobre su diagnóstico más habitual, que es la de perversión. Žižek incluso conecta aquí el diagnóstico de perversión con la apuesta de Pascal, entendida como un salto absoluto al vacío.⁷⁵ En otro momento, lo llama una fe, por las mismas razones.⁷⁶ Estas referencias al cristianismo - a la apuesta de Pascal y a la fe - son de interés especial porque en su obra tardía, interpretará el cristianismo como un factor emancipador, en vez de ‘perverso’. ¿Por qué este cambio? Sin entrar en la teoría de emancipación que Žižek desarrollará luego (que se tratará en la próxima sección), puede especularse que la primera percepción de Žižek de este mecanismo psicológico-político tiene que ver con su fidelidad a una cierta teoría del lenguaje. ¿En qué sentido? Primero, el Žižek temprano parece ver el comunismo como una ‘mera’ construcción lingüística. En *Las metástasis del goce*, por ejemplo, habla de ello en los mismos términos de que habla de la libertad o la nación. Lo considera un significante amo entre otros.⁷⁷ Incluso tan tarde como *El acoso de las fantasías* – cuando ya va acercándose a lo que podría llamarse su ‘ruptura epistemológica’ – describe el comunismo como un ‘significante’.⁷⁸ Si realmente creía que el comunismo no es más que una palabra, sin

⁷³ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, p.58.

⁷⁴ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.217.

⁷⁵ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, p.94.

⁷⁶ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, p.159.

⁷⁷ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, p.64.

⁷⁸ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, p.107.

embargo, no es sorprendente que la única dimensión real (en el sentido lacaniano) que veía en ello fue el goce entendido como puro complemento a los procesos significantes; es decir, el goce como una ‘inversión afectiva’ incidental en la palabra relevante. De ahí la única diferenciación que puede hacerse entre palabras al nivel de goce es la de *niveles* de ‘inversión afectiva’ (aunque estos ‘niveles’ estén interpretados estructuralmente: como neurosis, perversión o psicosis). Un efecto de esto es que el único análisis *crítico* que puede desplegarse aquí es lo de ‘extremismo’: de invertir ‘demasiado’ en un significante particular. Si es así, además, cualquier inversión ‘animada’ debe necesariamente describirse de esta manera. Las implicaciones políticas de esta visión son predecibles. Entre otras cosas, genera una equivalencia moral casi automática entre el fascismo y el comunismo. Es por esto que en ciertos momentos Žižek describe la ‘transgresión’ (política) como un fenómeno fascista y en otros momentos como comunista.⁷⁹ En *¿Quién dijo totalitarismo?*, llega a decir que el comunismo fue *más* perverso que el fascismo, en el sentido de que incorpora un momento de pura creencia, que no fue posible en el universo fascista.⁸⁰ La otra opción aquí sería ver lo real en tanto que goce como introduciendo un *corte* - un límite, es decir - en el plano simbólico. Ya se ha visto que esta es una idea que Žižek ha empleado desde el principio de su carrera; uno piensa en las categorías del antagonismo y el sujeto. Otra vez se ve, sin embargo, que en su primera fase no saca todas las consecuencias de esta idea. Específicamente, no es capaz, todavía, de pensar la especificidad de la relación entre el comunismo y lo real lacaniano, algo que luego hará, cuando argumenta que el comunismo es algo como una encarnación directa del antagonismo social (y además que el fascismo es su simulacro). Puede concluirse que en términos políticos el primer Žižek acaba cayendo en el mismo error que pretende criticar en el ‘post-estructuralismo’: privilegia la metonimia. Es decir, sus análisis del goce al fin y al cabo no se diferencian nada de los que se basan en la pura

⁷⁹ Véase, por ejemplo: Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, pp.88-9.

⁸⁰ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, p.128.

diferencia entre significantes. Este efecto podría incluso verse como otro vestigio del formalismo (¿kantiano?) en su pensamiento temprano: todavía no es capaz de articular consideraciones ‘abstractas’ con proyectos ‘concretos’.

Un efecto final de este aspecto que debería considerarse aquí son los análisis de Žižek del *racismo*. El racismo es un leitmotif de la teoría política post-estructuralista, ya que – por decirlo otra vez – ésta tiende a basarse en las construcciones simbólico-imaginarias (así pasando de lo real lacaniano) y de ahí – por las razones que acaban de explicarse – ve el racismo como el caso paradigmático de ‘extremismo político’. Recordamos también que en el segundo capítulo, el racismo que Lacan discutía se asoció con la posición política radical-demócrata, en el sentido de que refuerza la ‘contingencia’ de un orden social malo. De nuevo, Žižek pretende añadir otra dimensión al análisis ‘izquierdista’ del racismo. Esencialmente, lo analiza, otra vez, en términos de la lógica política del fantasma y de ahí entra la cuestión del goce. Por ejemplo, describe el racismo en términos del fantasma de que otra raza va robando el goce de “nuestra” raza.⁸¹ Luego añadirá que la propia economía psíquica de “nosotros” se basa en un odio al otro social como representante de un exceso de goce que también amenaza a “nosotros” mismos y “nuestro” plus-de-goce limitado.⁸² Otra vez, sin embargo, estas interpretaciones del goce en realidad no subvierten la percepción ‘post-estructuralista’ espontánea de una ‘simetría’ entre significantes diferenciales – “ellos” y “nosotros”, por ejemplo – y, de esta manera, pierde su fuerza crítica. Por decirlo de otra manera, si – como en otro momento Žižek parece creer – el elemento del fantasma es inescapable, ¿en qué consistiría una inversión social no racista? ¿Finalmente es verdad lo que dijo Lacan (en su momento ‘radical-democrático’): ‘Sólo conozco un origen de la fraternidad..., es la

⁸¹ Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, p.203.

⁸² *Ibid.*, p.206. Véase también: Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, p.154.

segregación’?⁸³ Por ahora, Žižek no tiene respuesta a la pregunta. Uno incluso se pregunta si aquí Žižek se ve informado por su experiencia personal del ‘racismo’ que se promulgó, de forma extremadamente violenta, durante la guerra civil yugoslava. Ian Parker ha sugerido que Yugoslavia tiene la función en el proyecto de Žižek de un estudio de caso ejemplar del goce político.⁸⁴ ¿Es esto lo que le ha convertido en anti-racista y, por extensión, post-estructuralista político y - ¿por qué no? - radical demócrata? Es notable que cuando está hablando de Yugoslavia, hasta se enfada con los análisis más políticamente radicales de esa situación.⁸⁵ Se notará, sin embargo, que aquí el goce se considera en su dimensión negativa. Su dimensión afirmativa se desarrolla más en la teoría, y política, tardía de Žižek. Otra vez, uno tiene la sensación de que Žižek va respondiendo a factores coyunturales aquí; se dijo antes que esperaba el final del ‘comunismo real’ para recuperar el concepto de comunismo y ahora parece que esperaba el final de la guerra civil yugoslava para abandonar la política radical-demócrata (y anti-racista). Ahora es necesario pasar, sin embargo, a los efectos específicos que estos cambios de coyuntura han tenido en su proyecto. Primero se considerará el lado teórico de la cuestión.

1. El Žižek tardío

2.1 La teoría tardía de Žižek

Se ha hablado anteriormente de una ‘ruptura epistemológica’ en Žižek. Visto en términos de sus obras, el momento en cuestión puede identificarse claramente: ¡ocurre en la página 212 de *El sujeto espinoso*! Ahí, Žižek alinea el psicoanálisis lacaniano con un aspecto del proyecto de Badiou. Dice:

⁸³ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, (Buenos Aires, Paídos), 1992, p.121.

⁸⁴ Ian Parker, *Slavoj Žižek – A Critical Introduction*, (London: Pluto), 2004, p.27.

⁸⁵ Véase, por ejemplo: Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, p.113 y Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, p.232.

Lacan, igual que Badiou, opta por la concepción cristiana-kierkegaardiana. en contraste con las primeras impresiones engañosas, el tratamiento psicoanalítico, en su aspecto fundamental, *no es* el camino de la remembranza, del retorno a la verdad reprimida interior, no consiste en sacarla a la luz; su momento crucial, el de "atravesamiento del fantasma", designa el *renacimiento* (simbólico) del sujeto, su (re)creación *ex nihilo*, un salto a través del "punto cero" de la pulsión de muerte a la totalmente nueva configuración simbólica de su ser.⁸⁶

Esta asociación que Žižek hace entre Lacan y Badiou influirá su argumento durante el resto de su carrera (hasta el presente). En su libro más reciente – y más largo y, quizás, más sistemático – *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, por ejemplo, comenta que: ‘Este libro es fiel al proyecto original de Badiou de un proyecto (sic) emancipatorio radical que pasa por Lacan.’⁸⁷ El eje es especialmente importante porque marca el momento en que Žižek empieza a desarrollar lo que quizás podría llamarse – siguiendo Badiou – una ontología sustractiva. Este aspecto está ausente, o – mejor dicho – no-teorizado, en, por ejemplo, la obra de Laclau, que fue la influencia teórica más resonante en el Žižek temprano. De ahí, *El sujeto espinoso* y el subsiguiente libro (en incluir texto de Žižek), *Contingencia, Hegemonía y Universalidad* – que es el record de una correspondencia intelectual entre Žižek, Laclau y Butler - representan el principio del final de la afiliación intelectual entre Laclau y Žižek. Incluso estalló una ‘guerra de palabras’ entre ellos. En su último libro, por ejemplo, Laclau acusó Žižek de estar ‘esperando a los martianos’, en términos políticos. Žižek, debe reconocerse, ha sido menos mordaz en sus críticas de Laclau. ¿En qué consiste, pues, el cambio de dirección en Žižek, este giro supuesto hacia una ‘ontología sustractiva’?

⁸⁶ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, p.230.

⁸⁷ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.19.

Primero debe considerarse aquí la ‘auto-crítica’ que Žižek presenta en el nuevo prologo, escrito en 2001, de su libro temprano *Porque no saben que hacen*. En él, argumenta que éste libro, su segundo, mantiene una distancia teórica crucial con respecto a su *primer* libro, *El Sublime Objeto de la Ideología*. Debe confesarse de inmediato que al leer *Porque no saben que hacen*, es difícil discernir la diferencia que Žižek quiere establecer entre los dos libros. No obstante, la manera en que Žižek la describe ofrece buena guía a los cambios que se verán en su proyecto tardío. El resumen que hace en este aspecto es sucinto; comenta:

El sublime objeto oscila entre el marxismo de verdad y la alabanza de la democracia "pura", que incluye una crítica del "totalitarismo" en la línea de Claude Lefort. Me llevó años de duro trabajo para identificar y liquidar claramente estos restos peligrosos de la ideología burguesa en tres niveles interrelacionados: la clarificación de mi lectura lacaniana de Hegel; la elaboración del concepto de acto; y una distancia crítica palpable hacia la noción misma de la democracia.⁸⁸

Primero debe reconocerse que la frase ‘la clarificación de mi lectura lacaniana de Hegel’ aquí es muy general y no ayuda mucho una investigación de un cambio teórico posible en Žižek. Por otro lado, la cuestión del acto y la crítica de la democracia representan diferencias claras e importantes. El segundo punto es específicamente político, así que se dejará para la próxima sección. El primero, en cambio, debe explorarse y esto se hará en un instante. La cita anterior plantea otro tema que debe considerarse, sin embargo: la afiliación renovada de Žižek con el pensamiento marxista, que se refleja en su comentario – en parte irónico, seguramente – sobre ‘los restos peligrosos de la ideología burguesa’. Se volverá sobre este tema, entonces, después de considerar su nuevo concepto del acto.

⁸⁸ Slavoj Žižek *For they know not what they do – Enjoyment as a political factor*, (London: Verso), 2002, p.xviii. Traducción del autor.

El término ‘acto’ en el Žižek tardío incorpora las tres características mencionadas en la cita al principio de esta sección: el *ex nihilo*, una reconfiguración simbólica radical y la pulsión de muerte. ¿Por qué? Primero, cuando Žižek comenta que: ‘un acto es...una intervención *ex nihilo*’, se refiere al hecho de que un acto se sitúa al límite de la diferencia estructural que caracteriza el orden simbólico.⁸⁹ Se llama *ex nihilo*, entonces, en el sentido de que no se encuentra inmediatamente dentro de este orden. La parte aparentemente cataclísmico – bíblico, podría decirse – de esta frase viene del hecho de que al situarse en el límite de lo simbólico, un acto abre la posibilidad de la reconfiguración radical de éste. Esta es la parte sustractiva que Žižek ha heredado de Badiou y que se mencionó anteriormente: un acto ‘se sustrae’ de lo simbólico para luego poder intervenir en ello con fuerza aumentada. A este nivel, el concepto de acto constituye una articulación entre el sujeto y el antagonismo, mencionada al principio de este capítulo. Además depende, como también se ha dicho, una dimensión de certeza subjetiva. Aquí surge una duda, sin embargo. ¿Por qué el estatuto liminal de un acto no le condena simplemente a un ‘exilio’ del orden simbólico, así renunciando cualquier posibilidad de producir efectos en medio de ello? La apuesta de la teoría žižekiana es que la dimensión sustractiva de un acto es una condición necesaria pero insuficiente de producir estos efectos. Mientras que separarse del orden simbólico no garantiza que se produzcan cambios en ello, entonces, sin esta separación preliminar, no se producirán nunca. Dicho de otra manera, lo simbólico no admite de ningún cambio significativo que se basa en sus propios recursos; para eso, hace falta el ‘suplemento’ (en el sentido derrideano) del acto. Esto muestra lo que en otro contexto se llamaría la ‘inmanencia’ de la teoría de Žižek. Por utilizar el neologismo lacaniano, puede decirse que un acto entendido de esta manera es ‘éxtimo’ con respecto a lo simbólico. ¿Žižek da ejemplos de actos en este sentido? Sí. Suelen ser actos políticos. Se verá además que retan el comentario

⁸⁹ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, p.178.

famoso de Bismarck, de que ‘la política es el arte de lo posible’, ya que, como dice Žižek: ‘Un acto...cambia los mismos parámetros de lo posible’.⁹⁰ Menciona en este aspecto el efecto vibrante en el discurso público en Chile que tuvo la detención – momentánea - de General Pinochet en Londres en 1998.⁹¹ En otro momento ha citado la decisión de Yitzhak Rabin de reconocer la OLP como socio de negociaciones en 1993.⁹² Por último, cita el intento de Bill Clinton de introducir un sistema de seguro médico universal en los Estados Unidos durante su presidencia en los 1990.⁹³ ¿No son algo modestos estos ejemplos, teniendo en cuenta que Žižek es en parte un pensador marxista, con interés especial – como se verá luego – en sucesos tan importantes como la revolución francesa, la revolución rusa o la revolución cultural china? En realidad lo que Žižek pretende con introducir ejemplos tan aparentemente sutiles es ser consistente con su propia ontología; quiere mostrar, es decir, que cualquier intervención que cambia las coordenadas fundamentales del escenario político, por ligero que parezca, debería considerarse un acto. Esta consistencia ontológica, sin embargo, también le obligará a afirmar la posibilidad de actos de alcance mucho más grande. Es interesante, sin embargo, que no suele referirse a estos ejemplos más ‘meteóricos’ – las revoluciones mencionadas anteriormente, por ejemplo - como actos, sino como acontecimientos, que, como ya se ha visto, es un término de Badiou.⁹⁴ Se volverá sobre este punto en un instante.

⁹⁰ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, p.169. Traducción del autor.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Slavoj Žižek, *Iraq – The Borrowed Kettle*, (London: Verso), 2004, p.39.

⁹³ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad – Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 2000, p.135.

⁹⁴ También debe reconocerse, sin embargo, que ha dado un par de ejemplos de acontecimientos más humildes: la abolición de la pena de muerte en Francia en 1981, por ejemplo, o el referéndum sobre el divorcio en Italia en 1974. (Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, p.145.) En un momento, además, ha comentado que: ‘el acto político por excelencia es la revolución’. (Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, p.405.) Estos ejemplos son usados, sin embargo, específicamente para mostrar que los acontecimientos *pueden* ser modestos, que refuerza de nuevo la conexión teórica fundamental entre el acontecimiento en Badiou y el acto en Žižek.

Debe mencionarse aquí que para Žižek, la singularidad absoluta de un acto en tanto que límite de la estructura implica una ‘destitución subjetiva’, en el sentido de Lacan.⁹⁵ Esta formulación suena melodramático pero en realidad lo que quiere decir es simplemente que el sujeto de un acto literalmente no es la misma ‘persona’ antes de realizarlo que después. De esta manera, el paradigma absoluto de un acto para Žižek, tanto como para Lacan (véase el capítulo dos), es lo de Antígona, que valientemente asume su propia desaparición subjetiva como una parte inevitable de su plan.⁹⁶ Como Lacan además había identificado Antígona como una ejemplar ética, se ve aquí como el Žižek tardío celebra una versión absolutamente incondicional de la ética (en conjunción con la política), como se insinuó en la primera sección de este capítulo. Añadiré que al realizar un acto de este tipo, el sujeto en cuestión sale de la dialéctica del deseo y se convierte en un sujeto de *pura pulsión*.⁹⁷ Como se explicó en el capítulo dos, la ‘pura pulsión’ en este sentido es precisamente la pulsión de muerte, ya que las otras pulsiones – las sexuales – se consideran meras ‘parcelas’ limitadas de la pulsión. Con respecto a Antígona, por ejemplo, Žižek comenta que: ‘su posición es la pulsión de muerte en su estado más puro’.⁹⁸ Podría añadirse que en un momento determinado (esta vez en una obra más temprana, aunque sus consecuencias no se sacan hasta más tarde) Žižek recuerda que Lacan había identificado el ‘objeto’ de un acto como el *objeto a*, en tanto que objeto de la pulsión (de muerte), que es la tercera, y última, iteración del objeto que se encuentra en Lacan (y en el capítulo dos).⁹⁹ El objeto en este sentido es además algo que Žižek ha asociado, en su obra reciente, con la *sustracción*, así estableciendo otra conexión con la obra de Badiou.¹⁰⁰ Esta referencia también muestra, de nuevo, que el acto žižekiano tiene un aire de familia con la categoría del acontecimiento en Badiou. ¿Cómo se distinguen estas dos

⁹⁵ Slavoj Žižek, *Iraq – The Borrowed Kettle*, p.120.

⁹⁶ Slavoj Žižek, *Iraq – The Borrowed Kettle*, p.81.

⁹⁷ Slavoj Žižek, *Iraq – The Borrowed Kettle*, p.144.

⁹⁸ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.84.

⁹⁹ Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, p.70.

¹⁰⁰ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.655.

categorías pues? La respuesta obvia tiene que ver con sus nombres categoriales: es evidente que el término ‘acontecimiento’ no hace hincapié en el aspecto subjetivo del proceso relevante y el término ‘acto’ sí. Quizás no es una casualidad, entonces, que los ejemplos que Žižek ha dado de actos políticos – enumerados anteriormente - son momentos en que la subjetividad del acto relevante es muy evidente; en cada caso, conciernen políticos individuales (de ahí su modestia aparente, que ya se ha mencionado). Puede especularse que Žižek reserva el término acontecimiento para procesos en los que la parte subjetiva es menos evidente en primer lugar, porque son claramente colectivas, siendo este factor una marca de su escala grande. No obstante, Badiou, por su parte, siempre ha insistido – como se vio en el capítulo anterior – en que un acontecimiento no existiría sin el sujeto que le es fiel. ¿Debe concluirse, entonces, que el término acto y el término acontecimiento describen dos aspectos del mismo proceso? ¿No puede encontrarse una distinción más rotunda entre las dos categorías? Aquí debe introducirse las críticas teóricas explícitas que Žižek hace de Badiou en su obra tardía.

Žižek ha criticado Badiou varias veces. Esto a pesar de su afiliación clara con él, comentada anteriormente. El argumento que más repite en sus críticas es que Badiou es un kantiano secreto.¹⁰¹ ¿En qué sentido? Aquí Žižek moviliza la crítica hegeliana clásica de Kant: la del *formalismo*. Según él, Badiou convierte la distinción entre situación y acontecimiento en una diferencia formal y, de ahí, prácticamente insuperable. Debe aclararse aquí que al nivel ontológico ‘básico’, Žižek está, de nuevo, de acuerdo con Badiou; cree claramente, es decir, que la diferencia ontológica es irreductible. A *otro* nivel, sin embargo, cree que hay un cierto movimiento entre acto y estructura – acontecimiento y situación en Badiou – que debe explicarse. Esto es precisamente el punto que, según Žižek, separa su teoría del acto de la

¹⁰¹ Véase, por ejemplo: Slavoj Žižek *For they know not what they do – Enjoyment as a political factor*, p.lxxxviii; Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, p.181; y Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.843.

teoría badiouiana del acontecimiento (como Žižek la entiende). Dejamos aparte el hecho de que el último Badiou – como se vio en el capítulo anterior – estaría de acuerdo con la idea que acaba de esbozarse. Sin embargo, hay otra pregunta que podría hacerse aquí; ¿la posición de Žižek en este sentido no duplica la de Laclau? Como se comentó en el tercer capítulo de esta tesis, la gran crítica que Laclau hace de Badiou implica ‘deconstruir’ la distinción entre el ser y el acontecimiento, así postulando, otra vez, que en un cierto punto esta brecha puede superarse. Dada esta similitud, es especialmente interesante que Žižek crítica la misma cosa en Laclau que en Badiou. Dice por ejemplo: ‘Ambos autores retornan a un formalismo protokantiano: los dos elaboran una teoría cuasi-trascendental (de la hegemonía ideológica o de la verdad), destinada a servir como marco *a priori* de las apariciones empíricas contingentes de la hegemonía o la verdad’ (algo que Žižek considera problemático, claro).¹⁰² ¿Cómo Žižek propone resolver este problema, entonces? Como buen hegeliano, defiende que en realidad el movimiento entre acto y estructura es *dialéctico*. ¿No podría decirse lo mismo sobre Laclau (a pesar de su anti-hegelianismo ‘oficial’)? La versión de la dialéctica que Žižek propone aquí, sin embargo, no es una mera mezcla de dos fuerzas opuestas – una descripción que en un momento determinado Žižek aplica a la visión de Laclau (de la oposición entre la equivalencia y la diferencia) – sino que implica la presencia de una negatividad radical que sólo puede superarse difícilmente, por seguir un camino de distorsiones y reveses importantes, hasta e incluyendo la lógica extraña de la banda de Moebius.¹⁰³ En este sentido el ‘movimiento’ que Žižek percibe se basa más en paradojas productivas y cambios abruptos y, muy a menudo, contraintuitivos. Así se nota otra vez la conexión fuerte que ve entre Hegel y Lacan. Conecta, por ejemplo, la dialéctica con el síntoma psicoanalítico, entendido como representante de la verdad reprimida del sujeto.¹⁰⁴ Identificarse con el síntoma en este sentido

¹⁰² Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, pp.185-6.

¹⁰³ Para ver la crítica hegeliana que Žižek hace de Laclau a este nivel, véase: Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina), 2006, p.56-7.

¹⁰⁴ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.406.

– que constituye la definición lacaniana del fin de análisis – es interpretado por Žižek como el *Aufhebung* hegeliano. Puede concluirse que según él, la síntesis hegeliana no es algo que se consigue por seguir un ‘camino recto’, sino algo que implica un cambio radical de posición subjetiva, o un corto circuito inesperado. Es por esto que Žižek lo describe precisamente en términos de una ‘paradoja’.¹⁰⁵ En otros momentos conecta la dialéctica con la diferencia sexual, esta última entendida – en otra paradoja importante – como motivo y bloqueo simultáneamente de cualquier cambio social(-político). Una conexión final con Lacan, aquí, se encuentra en los comentarios de Žižek sobre el *objeto a*, que también muestran la complejidad de la dialéctica hegeliana como Žižek la entiende, en tanto que crítica del formalismo kantiano. Dice por ejemplo que: ‘el *objeto a* es el “resto indivisible” que escapa la forma simbólica, y, simultáneamente, forma pura, una distorsión puramente formal (protracción, etc.) del contenido’¹⁰⁶ Según esta idea, la única manera de evitar el formalismo es enfatizar, otra vez, su carácter *vacío*. Todos estos puntos además refuerzan otra idea que se explicó anteriormente: según Žižek, la dialéctica no remite en ningún momento a la figura de un conjunto repleto, ni hegemónicamente. Por esto comenta (esta vez del hegelismo-marxismo) que: ‘En el auténtico marxismo, la totalidad no es un ideal, sino un concepto crítico; situar un fenómeno en su totalidad no significa ver la secreta armonía del Todo, sino incluir en un sistema todos sus “síntomas”, considerar sus antagonismos e inconsistencias como sus partes integrales.’¹⁰⁷ Así se llega, inexorablemente, a Marx.

Es evidente que Žižek ha ‘redescubierto’ su marxismo en un momento dado. En la primera página del libro que publicó después de su libro transicional *El sujeto espinoso, El frágil absoluto – o, ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, por ejemplo, ya se

¹⁰⁵ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.471.

¹⁰⁶ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.660.

¹⁰⁷ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, (Madrid: Akal), 2012, p.166.

describe abiertamente como marxista.¹⁰⁸ ¿Qué significa el término ahora para él? Hoy en día se considera marxista en el sentido de que sigue la filosofía del ‘materialismo dialéctico’. Otra vez, hay algún tipo de ‘desarrollo desigual’ en la obra de Žižek a este nivel. En *Las metástasis del goce*, por ejemplo, que es un libro relativamente temprano, pueden encontrarse defensas de este tipo de materialismo.¹⁰⁹ Žižek incluso había asociado *Lacan* con el ‘materialismo dialéctico’ anteriormente, en *El acoso de las fantasías*.¹¹⁰ Luego, en el ‘libro de la ruptura’, *El sujeto espinoso*, se incluye en la categoría de lo que llama ‘los verdaderos materialistas dialécticos lacanianos’.¹¹¹ Esta afirmación incluso paralela el momento, en el libro tardío que suele considerarse uno de sus más importantes: *Visión de paralaje*, en que habla de: ‘la identidad de mi posición hegeliana-lacaniana y la de filosofía del materialismo dialéctico’.¹¹² Es quizás en el mismo sentido que comenta que *Visión de paralaje* es la secuela real a *El sujeto espinoso* (a diferencia de su secuela cronológica, que es *El frágil absoluto*).¹¹³ No obstante, es cierto que en *Visión de paralaje*, su marxismo vuelve más estridente. Habla por ejemplo de la necesidad de una ‘rehabilitación’ (un juego de palabras marxista-leninista) del materialismo dialéctico, añadiendo que el abandono histórico de este enfoque ha coincidido con el declive lamentable del horizonte marxista.¹¹⁴ ¿Cómo explica el término ‘materialismo dialéctico’ en sus últimas obras, entonces? En parte puede considerarse la formulación meta-teórica de su visión de la dialéctica descrita anteriormente. En *Visión de Paralaje* añade un par de matices importantes, sin embargo. Ahora se considerarán.

¹⁰⁸ Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute – or why is the Christian legacy worth fighting for?*, (London: Verso), 2001, p.1.

¹⁰⁹ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, p.192.

¹¹⁰ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, p.215.

¹¹¹ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, p.160.

¹¹² Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.13. Traducción modificada por el autor.

¹¹³ Slavoj Žižek, *The Parallax View*, (Massachusetts, MIT), 2009, p.17. El comentario no está incluido en la versión del libro en español.

¹¹⁴ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.4.

Žižek ahora asocia el materialismo dialéctico con *visión de paralaje*. ¿Qué es ésta? La visión de paralaje implica el cambio de posición aparente de un objeto cuando se ve desde dos perspectivas distintas. El concepto invoca varios aspectos del proyecto de Žižek que ya se han esbozado. Sobre todo, recuerda la diferencia ontológica, entendida como una brecha constitutiva en el campo de la experiencia. Un aspecto especialmente relevante de la diferencia ontológica en este sentido es la asimetría radical entre sus dos lados. Como el mismo Žižek lo expresa: ‘No tenemos dos perspectivas, disponemos de una perspectiva y de lo que la elude, y la otra perspectiva llena el vacío de lo que no puede verse desde la primera.’¹¹⁵ Žižek ahora describe esta asimetría como una ‘curvatura del espacio’ que más que otra cosa evoca la banda de Moebius. Comenta que: ‘La ontología mínima de la paralaje es por lo tanto la de la banda de Moebius’.¹¹⁶ La asimetría que se produce aquí además evoca el concepto lacaniano de la diferencia sexual. Recordamos que para Lacan, la sexualidad no sólo fracasa, sino fracasa de dos maneras distintas, dependiendo del lado desde que la ves. Dijo una vez: ‘Regreso a las objeciones que hace un rato me hacía a mí mismo, yo solito, a saber, que había una manera de fallar la relación sexual macha, y luego, que había otra.’¹¹⁷ La ‘otra’ manera de fallar la relación sexual aquí, es, por supuesto, la femenina. Como Žižek lo describe: ‘masculino y femenino son dos maneras de simbolizar el punto muerto de la diferencia sexual.’¹¹⁸ Esto es lo que Žižek llegará a describir, en su última obra, como: ‘la ontología de la diferencia sexual’.¹¹⁹ La importancia del goce – en parte reflejado en la pulsión de muerte – en este terreno apenas necesita comentarse. En las formulas de sexuación (diferencial) de Lacan, por ejemplo, es omnipresente. Esto también explica por qué en otro momento Žižek describe lo real en sí mismo – que aquí se entiende precisamente como el

¹¹⁵ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.45.

¹¹⁶ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.45.

¹¹⁷ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: Aun 1972-1973*, (Buenos Aires, Paídos), 1989, p.73.

¹¹⁸ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.839.

¹¹⁹ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.739.

sitio de las pulsiones – como ‘paralático’.¹²⁰ La última referencia a Lacan en este contexto es cuando Žižek argumenta que el objeto de la paralaje es en realidad el *objeto a*; es decir, se trata de un objeto que no es dado por adelantado pero que ‘interacciona’ de manera compleja con el sujeto con el que se encuentra relacionado.¹²¹ Por último podría añadirse aquí que Žižek considera que un cambio en la visión paralaje representa un movimiento dialéctico en el sentido que antes se ha descrito. Si uno se preguntara sobre la especificidad del concepto de la visión paralaje en Žižek, quizás sería difícil contestar. Después de todo, todas las definiciones de ello que se han incluido hasta ahora ya existían en su obra, como se ha comentado. Lo que sí puede decirse, sin embargo, es que el efecto de su introducción parece ser el interés renovado de Žižek en la *economía*. ¿Por qué?

La primera pista sobre la parte económica de este tema viene cuando Žižek comenta que considera la diferencia de clase equivalente a la diferencia sexual.¹²² Esta es una conexión que – como ya se ha visto – Badiou y Laclau han percibido. Žižek, sin embargo, hace una interpretación diferente de la idea. Parece que lo que pretende hacer aquí es repensar la inmanencia – paralática – de la economía a la política. Discutiendo Marx por ejemplo, comenta que en su obra la política y la economía representan una paralaje.¹²³ ¿En qué sentido? El comentario puede significar que la economía tenga un estatuto ‘objetual’ dentro del campo relevante. Recordamos que el objeto no es una parte *irrelevante* de la vista paralaje; como dice Žižek en un momento determinado: ‘Es más bien, como habría que tenido que formularlo Hegel, que sujeto y objeto están inherentemente “mediados”, de modo que un desplazamiento “epistemológico” en el punto de vista del sujeto refleja siempre un

¹²⁰ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.40.

¹²¹ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.26.

¹²² Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.780.

¹²³ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.92.

desplazamiento “ontológico” en el objeto mismo.’¹²⁴ Dicho de otra manera, en la paralaje el objeto producirá efectos subjetivos radicalmente distintos. Esto es otra descripción del *objeto a* de Lacan. Si Žižek ve la economía como un objeto paralaje en este sentido, entonces, puede explicar por qué concluye que el *sine qua non* de la política verdadera, hoy en día, es la crítica de la economía política: si quisiéramos hacer la política actualmente, sería necesario tratar con algún elemento ‘no-político’.¹²⁵ Concluye: ‘la política es el término con el que se nombra la distancia de la “economía” respecto de sí misma.’¹²⁶ Es precisamente en este sentido, además, que critica los post-althusserianos por enfatizar lo que él llama ‘la política pura’. Comenta:

la política “pura”, “descontaminada” de la economía, no es menos ideológica: el economicismo vulgar y el idealismo ideológico-político son las dos caras de la misma moneda. Aquí, la estructura es la de un bucle hacia dentro: la “lucha de clases” es la política en el meollo mismo de lo económico. O, por decirlo de forma paradójica, es posible reducir todo el contenido político, jurídico, cultural, a la “base económica”, “descifrarlo” como su “expresión”, *excepto* la lucha de clases, que es lo político en la propia economía.’¹²⁷

Añade que las ontología binarias (‘formales’, podría decirse aquí) - de, por ejemplo, Badiou o Rancière (aunque Laclau también podría incluirse en esta lista) – deberían rechazarse en nombre de una afirmación de, otra vez, la inmanencia de la política a la economía.¹²⁸ Quizás es por esto, también, que repite una y otra vez en su obra tardía la idea de que *el capitalismo es lo real*.¹²⁹ Ahora podría añadirse: el capitalismo es lo real en el sentido de *paralaje*. Es

¹²⁴ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.25-6.

¹²⁵ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, p.197.

¹²⁶ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, (Madrid: Akal), 2011, p.299.

¹²⁷ *Ibid.*, p.301.

¹²⁸ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, p.212.

¹²⁹ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, p.295, Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.225, Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, p.15; Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, (London: Verso), p.334; Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, (Madrid: Akal), 2011, p.18.

decir, si la vemos de otra manera, sería posible – tal vez – reorganizar nuestra relación con ello. ¿Cuáles son las implicaciones políticas de estas conclusiones teóricas?

2.2 El Žižek ‘comunista’

La historia del progreso político de Žižek en parte es – como ya se ha comentado – la historia de su pasaje de ser influido por Laclau a ser influido por Badiou, más su propia interpretación de las diferencias entre él y Badiou. Dicho de otra manera, es cuestión de ver como Žižek ha pasado de ser radical-demócrata a ser, a su manera, comunista. Como dice Bruno Bosteels:

¡a la pregunta *¿Quién dijo totalitarismo?*, como en el libro del mismo título, que tiene como subtítulo *Cinco intervenciones en el uso (malo) de una noción*, la respuesta tiene que ser: Sí, por supuesto, fue el mismo Žižek que usó (mal) la noción, especialmente en *El objeto sublime de la ideología*, el libro que lanzó su carrera en el mundo anglófono y que derivó mucho de su ímpetu de un despliegue de una teoría psicoanalítica de la ideología “totalitaria” y las esperanzas de una alternativa “radical-democrática”! Pero esto es precisamente el tipo de pensamiento – la defensa de la democracia como el único régimen político que es capaz de asumir el sitio vacío del poder, en contraste con el llenar totalitario de este vacío en nombre del pueblo, raza o el líder carismático – contra que Žižek ahora propone cada vez más un retorno a la hipótesis comunista, mientras que la política de la democracia radical, que él mismo en un momento determinado adoptó, a través de Laclau y derivado de una relectura lacaniana fuerte de Claude Lefort, es entonces visto como una versión demasiado limitada de la democracia social.¹³⁰

Recordamos que lo que Bosteels llama ‘la hipótesis comunista’ aquí es una idea de Badiou. ¿En qué consiste pues el cambio de perspectiva política en Žižek?

¹³⁰ Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism*, (London: Verso), 2011, pp.173-4.

Primero, sería interesante considerar la manera en que Žižek se separa del análisis político de Laclau. El proceso relevante empezó en *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, que salió en 2000. En el debate que se encuentra en aquel libro, Žižek acusa a sus interlocutores, Laclau y Butler, de ser cómplices del capitalismo.¹³¹ ¿Por qué? Comenta que tanto Laclau como Butler promueven la metonimia de las ‘posiciones subjetivas’ – la política de la identidad, es decir – y (como explica en otro momento) cree que esta suerte de ‘particularismo’ es perfectamente compatible con el ‘universalismo abstracto’ del capital: no lo reta en ningún momento.¹³² De esto puede deducirse que Žižek ahora pretende encontrar una manera de separarse de la lógica capitalista. Otra vez, esta crítica de Žižek de la política post-moderna y su inhabilidad de enfrentarse al capitalismo ya se había enunciado en una obra temprana suya. En *El acoso de las fantasías*, dice: ‘La política izquierdista de las ‘cadenas de equivalencias’ entre la pluralidad de luchas es estrictamente correlativa al abandono del análisis del capitalismo como sistema económico global – es decir, a la aceptación tacita de las relaciones económicas capitalistas y la política liberal-democrática como el marco incuestionado en nuestra vida social.’¹³³ De nuevo, sin embargo, esta idea debía esperar hasta su obra tardía para desarrollarse con plena claridad. Otra cosa que la última cita muestra es que Žižek ya había empezado a cuestionar la visión de la política como *hegemonía*, en Laclau. ¿Cómo lo muestra? Incluye una referencia a ‘cadenas de equivalencia’; otro nombre que Laclau emplea para describir este fenómeno es lo de *metáfora* y la interacción entre este aspecto y lo de la metonimia es precisamente lo que Laclau llama hegemonía. Como Laclau concibe la hegemonía como una interacción entre dos dimensiones distintas, sin embargo, ¿esto no reta la tesis de Žižek de que Laclau (como Butler) privilegia sólo *una* dimensión, la de la metonimia? Lo que Žižek probablemente cree es que la metonimia no puede retarse por un elemento que ‘coexiste’ con ella de esta manera. Podría

¹³¹ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.225.

¹³² Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, p.2.

¹³³ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, p.128. Traducción del autor.

especularse que lo importante para él es más bien la brecha *entre* las dos dimensiones, en que pudiera localizarse el sujeto (lacaniano). Es quizás por esto, entonces, que concluye, en *El frágil absoluto* - que salió un año después de *Contingencia, Hegemonía, Universalidad* -, que - a pesar del anti-capitalismo ideológico de Laclau - la hegemonía tampoco puede con lo que llama ‘lo real del Capital’ (‘real’ en el sentido de que ‘siempre vuelve a su sitio’, por utilizar la expresión de Lacan).¹³⁴ La cita anterior de *El acoso de las fantasías* además sirve de recordatorio de que en un momento dado Žižek empezó a distanciarse decisivamente de la posición liberal-democrática (que asocia con el capitalismo). Para reforzar este punto, podría citarse la ‘auto-crítica’ que ha hecho en un libro reciente, *Viviendo en el final de los tiempos*. Volviendo, ahí, a la ironía de Churchill que se mencionó anteriormente y que Žižek había aprobado en su primer libro – que la democracia es el peor sistema político salvo todos los demás – Žižek ahora dice que hoy en día esta idea se ha negado y nos encontramos en un mundo en que la democracia liberal se presenta como ‘el mejor de todos los mundos posibles’.¹³⁵ Concluye – de forma radical - que la izquierda de hoy debería ‘violar sin miedo’ los tabúes políticos impuestos por los liberal-demócratas.¹³⁶

La otra crítica que el Žižek tardío hace de Laclau tiene que ver con la teoría de éste del *populismo*. Se vio en el capítulo tres que Laclau define el populismo como la construcción de un ‘pueblo’ en oposición a un ‘sistema’ que, supuestamente, lo excluye. Dicho de otra manera, el populismo como Laclau lo entiende implica algún tipo de ‘separación’ dentro del orden social. Esto es lo que en otro momento ha llamado un antagonismo. El hecho de que Laclau previamente asociaba el antagonismo con la *política*, además, explica porque comenta ahora que el populismo constituye la ‘vía real’ a la política (parafraseando a Freud, que

¹³⁴ Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, p.54-5.

¹³⁵ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, p.51.

¹³⁶ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, p.3. Traducción del autor.

afirmó, en *La interpretación de los sueños*, que los sueños son la ‘vía real’ al inconsciente).¹³⁷ Žižek, por su parte, aprueba esta definición del populismo hasta un cierto punto. Le gusta, por ejemplo, el hecho de que el populismo en este sentido amenaza con suspender las normas de la democracia liberal, que según él, como ya se ha comentado, debe considerarse un enemigo político preeminente hoy en día.¹³⁸ Es por esto, además, que en un momento determinado ha defendido el ‘populismo’ de Hugo Chavez.¹³⁹ También ha lamentado el hecho de que la derecha populista a menudo ocupa el terreno de la izquierda radical, una idea que Laclau repite una y otra vez (ya que es la base de su argumento para una izquierda populista).¹⁴⁰ Lo que a Žižek no le gusta en la política populista, sin embargo, es lo que ve como su ‘substancialización’ potencial de un pueblo.¹⁴¹ En este sentido parece creer que el populismo debe considerarse un elemento esencialmente *fascista*, que, como en Badiou, sustituye un compromiso con la plenitud de un orden social – el ‘pueblo’ con el que se asocia, es decir - para una fidelidad a su vacío. Dicho de otra manera, Žižek piensa que el populismo identifica un antagonismo en primer lugar, para luego taparlo. De ahí Žižek ha sido mucho más ambiguo con respecto al caso de Chávez en los tiempos recientes. En realidad, la diferencia clave entre Žižek y Laclau en este punto tiene que ver con sus visiones diversas de la brecha antagonística en el orden social. Esencialmente, Žižek cree que el antagonismo es unívoco, mientras que Laclau cree que es plurívoco. ¿Cómo es posible que existan esta diferencia entre ellos?; después de todo, las teorías (lacanianas) respectivas del antagonismo de Laclau y Žižek son casi idénticas. Como se explicó en el capítulo tres, aunque Laclau comparte con Žižek la ontología radical del antagonismo social singular, luego introduce (inconsistentemente, quizás) un concepto implícito – y completamente abstracto – de un ‘campo social’ en el que se multiplican los antagonismos. Con respecto al populismo, por

¹³⁷ Ernesto Laclau, *La razón populista*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica), 2004, p.91.

¹³⁸ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.271.

¹³⁹ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, p.246.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.242.

¹⁴¹ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.271.

ejemplo, lo ve como políticamente ambiguo porque cree que después del momento en que surge un movimiento, o una ‘demanda’, que pudiera considerarse populista, el último puede ‘articularse’ (por utilizar el término del propio Laclau) con *otros* antagonismos y este proceso determinará su destino político. Podría, por ejemplo, articularse o con un proyecto izquierdista o con un proyecto derechista. Žižek, en cambio, insiste en el carácter singular tanto del antagonismo social como del ‘campo social’ que limita. Esta idea se expresa claramente en su crítica de Laclau y Butler: cuando dice que son pensadores que privilegian la metonimia, lo que en parte quiere decir es que admiten una pluralidad ‘abstracta’ de antagonismos. Concluye que: ‘es crucial, en lo que se refiere a la política, “privilegiar” un antagonismo sobre todos los demás’.¹⁴² Es por esto, entonces, que descarta el populismo como opción política deseable: al fin y al cabo, cree que su ambigüedad política intrínseca debe considerarse regresiva. Ya se ve que hay diferencias políticas importantes entre Laclau y el Žižek tardío. ¿Qué opina Žižek ahora de la opción *normativa* de Laclau, a saber: la democracia radical?

En su discusión del populismo, Žižek aprueba el giro que cree detectar en Laclau de la democracia radical al populismo.¹⁴³ Ya puede imaginarse que Žižek va a acabar rechazando la democracia radical. Pero, ¿por qué lo haría? Su primer paso aquí es separarse de los lacanianos que han sido influidos por la concepción de la democracia radical que se encuentra en Laclau y Mouffe. Recordamos que la definición de los últimos de la democracia radical es la de un sistema que a pesar de su sistematicidad es capaz de reconocer su propia contingencia. En términos lacanianos, podría describirse como la institucionalización política de la *falta* (una idea que se planteó anteriormente). Comenta Žižek ahora:

¹⁴² Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo – sobre Deleuze y consecuencias*, (Valencia: Pre-Textos), 2006, p.87.

¹⁴³ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.288.

Incluso algunos lacanianos alaban la democracia como la “institucionalización de la falta del Otro”: la premisa de la democracia es que ningún agente político está legitimado a priori para ejercer el poder, que el lugar del poder está vacío, abierto a la competencia. Sin embargo, institucionalizando la “falta”, la democracia la neutraliza -normaliza-, de manera que el gran Otro está de nuevo aquí en la forma de la legitimación democrática de nuestros actos; en una democracia, mis actos están ‘cubiertos’ como los actos legítimos que llevan adelante la voluntad de la mayoría.¹⁴⁴

Esta conclusión puede en parte considerarse otra crítica del ‘formalismo’ (kantiano) mencionado en la sección anterior, esta vez en su versión democrática. Es en el mismo sentido que Žižek ahora acusa a Laclau y Mouffe de haber reciclado el proyecto políticamente reformista del kantiano Eduard Bernstein (aunque debe reconocerse que esta es una acusación fácil, ya que Laclau y Mouffe ya habían aceptado su deuda intelectual-política a Bernstein en *Hegemonia y Estrategia Socialista*).¹⁴⁵ Lo más importante aquí, sin embargo, es la conclusión de Žižek de que la democracia se cae en la imaginarización – la incapacidad estructural de asumir su propia división, es decir - en el mismo momento en que empieza a concebirse como un sistema. Una pregunta lógica se plantea aquí: ¿Žižek cree que el principio democrático es separable de su sistematización? Considera el siguiente comentario suyo:

Por ello es decisivo insistir en la Idea emancipatoria igualitaria-comunista, e insistir sobre ella en un preciso sentido marxiano: hay grupos sociales que, a cuenta de su falta de un lugar determinado en el orden “privado” de la jerarquía social, representan directamente la universalidad; son lo que Rancière llama la «parte de ninguna-parte» del cuerpo social. Toda política verdaderamente emancipatoria está generada por el cortocircuito entre la universalidad de la “utilización pública de la razón” y la universalidad de la “parte de ninguna-parte”; éste ya era el sueño comunista del joven Marx: reunir la universalidad de la filosofía con la universalidad del proletariado. Desde la Grecia antigua tenemos un

¹⁴⁴ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, p.46.

¹⁴⁵ Slavoj Žižek, *The Parallax View*, (Massachusetts: MIT), 2009, p.265. La edición inglesa de este libro parece variar, aquí, de la edición española.

nombre para la intrusión de los Excluidos en el espacio sociopolítico: democracia. Nuestra pregunta actual es si la democracia todavía es un nombre apropiado para esta explosión igualitaria.¹⁴⁶

En conclusión, la cuestión del estatuto de la democracia se queda abierta en Žižek. No está diciendo que la democracia *no* puede ser política, sólo que no es *sinónima* de la política. Por eso ha concluido que aunque no deberíamos ‘odiar’ las elecciones democráticas, tampoco deberían considerarse un índice de la verdad.¹⁴⁷ En otro momento ha añadido – citando un argumento de György Lukács – que la ‘lucha democrática’ no debería convertirse en un fetiche, ya que constituye sólo una de las formas posibles de la acción política.¹⁴⁸ ¿En qué consiste, pues, la especificidad de acción de este tipo? ¿Qué es la política, para el Žižek tardío? Ya se ha insinuado en la última cita: Žižek ahora asocia la política con el *comunismo*. ¿‘Comunismo’ en qué sentido?

Debería reconocerse aquí que la visión de Žižek del comunismo ha cambiado. Como se comentó anteriormente, en *El Sublime Objeto de la Ideología* utilizó el término como ejemplo de un significante amo, en el sentido de Lacan.¹⁴⁹ Otro ejemplo parecido es cuando mencionó en una obra temprana el término ‘clase’ (social) como ejemplo de lo que Lacan llama el ‘point de capiton’.¹⁵⁰ En resumen, el Žižek temprano no vio la especificidad ‘ontológica’ del comunismo, ya que tendía a desplegar una ontología estructuralista, en que todo concepto se consideró un mero efecto lingüístico. Luego su idea se modificó, sin embargo. ¿De qué manera? Primero, hay un momento en que Žižek equivale la diferencia absoluta (en la teoría lacaniana) – el antagonismo social, mencionado anteriormente – con la

¹⁴⁶ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.65.

¹⁴⁷ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.89.

¹⁴⁸ Slavoj Žižek, *Iraq – The Borrowed Kettle*, p.87.

¹⁴⁹ Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p.125, p.142, p.152.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 139.

lucha de clases.¹⁵¹ Aquí debería confesarse que en el momento transicional entre su obra temprana y su obra tardía, comentó - puntualmente - que no pretende predicar una vuelta a la luchas de clases.¹⁵² Todo su discurso subsiguiente, sin embargo, parece contradecir esta afirmación. Justamente en el libro siguiente, por ejemplo, escribe una intervención que se llama, parafraseando una broma de los hermanos Marx: ‘¿Lucha de clases o post-modernismo? ¡Sí, por favor!’.¹⁵³ En realidad, esta conclusión puede verse como el efecto de la ‘politización de la economía’ que Žižek ahora adopta como precondition teórica de hacer la política hoy. A partir de aquel momento, además, Žižek empezó a abrazar abiertamente el comunismo político, entendido precisamente como efecto de la lucha de clases. Los ejemplos de esta actitud en Žižek son numerosos. Por ejemplo, ha descrito la revolución rusa, con admiración evidente, como ‘el primer caso en toda la historia de la humanidad en la rebelión de los pobres y los explotados tuvo éxito’.¹⁵⁴ En otros momentos, defiende ejemplares políticos como Lenin, o Che Guevara.¹⁵⁵ En su introducción de un nuevo libro de ensayos de Mao-Tse-Tung, describe ‘El logro de Mao’ como ‘tremendo’.¹⁵⁶ También ha defendido la revolución cultural china.¹⁵⁷ En la actualidad, se alinea con los rebeldes maoístas en Nepal.¹⁵⁸ En un plano un poco más teórico, defiende, de la misma manera que Badiou, la *eternidad* del comunismo, diciendo: ‘El horizonte comunista está poblado por dos milenios de rebeliones radical-igualitarios fracasados desde Espartaco hasta ahora – sí, todos fueron causas perdidas, pero, como ha comentado G.K. Chesterton en su *What’s Wrong with the World*, “las causas perdidas son exactamente las que pudieran haber salvado el mundo”’.¹⁵⁹ También hay una

¹⁵¹ Véase: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, pp.95-110.

¹⁵² Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, p.376.

¹⁵³ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad – Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 2000, p.95.

¹⁵⁴ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.215.

¹⁵⁵ Slavoj Žižek *For they know not what they do – Enjoyment as a political factor*, p.xlvi.

¹⁵⁶ Slavoj Žižek, *Introduction*, in: Mao-Tse Tung, *On Practice and Contradiction*, (London: Verso), 2007, p.2, traducción del autor.

¹⁵⁷ Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo – sobre Deleuze y consecuencias*, p.239.

¹⁵⁸ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, p.405.

¹⁵⁹ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.1010.

conexión aquí con el tema del populismo. Ya se ha comentado que Žižek asocia el populismo con el fascismo; pues de la misma manera, lo opone al comunismo. Otra vez, esta es una distinción que – al menos al nivel teórico – Laclau había negado a hacer. Žižek incluso insiste en que hay una diferencia ‘ontológico-formal’ entre el comunismo y el fascismo a este nivel.¹⁶⁰ Lo que tiene en mente aquí es la fidelidad (comunista) o la traición (fascista) de un acontecimiento, que ya se ha descrito aquí. Otra manera que Žižek tiene de enmarcar esta distinción es ponerlo en los términos de Nietzsche, comentando que el populismo puede considerarse reactivo, mientras que el comunismo es activo.¹⁶¹ Debe reconocerse que esta cuestión de la fidelidad al acontecimiento del comunismo es un *motif* especialmente importante en Žižek. Comenta, por ejemplo, que el comunismo histórico ha tenido la gran ventaja de abrir un espacio fundamental de crítica social, en que *hasta el propio comunismo* pudiera juzgarse.¹⁶² En el mismo sentido, argumenta que el terror estalinista debería asumirse como efecto posible – pero no inevitable – del acontecimiento político verdadero.¹⁶³ Cuando comenta, además, que tenemos que pensar la tragedia de Octubre (la revolución rusa, es decir), lo que está insinuando con el uso de la primera persona plural es que sólo los que son fieles a aquel acontecimiento pueden analizarlo con seriedad.¹⁶⁴ Estos últimos puntos reflejan el hecho de que Žižek toma muy en serio la obligación de partidismo que considera que un ‘antagonismo social’ de este tipo implica. También argumenta, en su obra tardía, que el comunismo debería oponerse al ‘socialismo’.¹⁶⁵ Da varias explicaciones de este punto pero quizás la fundamental es su creencia de que el comunismo y el socialismo son las únicas opciones políticas serias que existen hoy en día.¹⁶⁶ Esta hipótesis se basa claramente en la síntesis aparente del socialismo y capitalismo actualmente pero también el hecho de que,

¹⁶⁰ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.268.

¹⁶¹ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.312.

¹⁶² Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, p.131.

¹⁶³ Slavoj Žižek, *The Parallax View*, p.288.

¹⁶⁴ Slavoj Žižek, *The Parallax View*, p.292.

¹⁶⁵ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.62.

¹⁶⁶ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.96.

según Žižek, esta ‘síntesis’ ha ocurrido bajo la forma específica del *socialismo*, en tanto que tercer vía pseudo-hegeliano. Por último, Žižek ve una dimensión *religiosa* en el tema del comunismo. Ha defendido consistentemente el legado cristiano desde 2000, precisamente el mismo momento en que vuelve a defender el comunismo. Incluso ha llegado a comentar que si el Espíritu Santo existiera hoy en día, tendría dos formas principales: ‘colectivos psicoanalíticos o políticamente revolucionarios’.¹⁶⁷ Esto representa un cambio importante con respecto a su descripción de la apuesta de Pascal como ‘perversa’, que se mencionó anteriormente.

Ya es más que evidente, entonces, que el Žižek tardío puede considerarse un comunista convencido. Hasta publica el siguiente mensaje, dirigido a ‘las izquierdistas anti-comunistas’ de hoy: ‘¡no tengáis miedo, uníos, regresad! Ya habéis tenido vuestra diversión anticomunista y quedáis perdonados; ¡es hora de ponerse serios otra vez!’¹⁶⁸ En términos del diagrama fundamental de esta tesis, Žižek se consideraría comunista en los sentidos específicos de ser crítico con respecto a la sociedad (ahora vista – como ya había hecho Lacan – en términos del capitalismo) pero no soñar con reformarla a través de un ‘reconocimiento’ de su estatuto contingente, como pretenden los radical-demócratas. Hay, sin embargo, una cosa curiosa en todo esto, que debería comentarse. ¿No es cierto que la ‘teoría política’ de Žižek en este sentido es muy parecida a la del marxismo clásico? ¿Puede decirse en este sentido que Žižek es un mero nostálgico? Esto es lo que ha concluido Laclau, diciendo: ‘Todos los conceptos marxistas en Žižek, sus ejemplos y discusiones, provienen ya sea de los textos de Marx mismo o de la Revolución Rusa. No hay ninguna referencia a Gramsci, virtualmente ninguna a Trotski, y, que yo sepa, ni una simple referencia al austromarxismo, en el cual se discutieron por primera vez muchas de las cuestiones que interesan al socialismo

¹⁶⁷ Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, p.160, traducción del autor.

¹⁶⁸ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.102.

contemporáneo.’¹⁶⁹ Es cierto que Žižek probablemente cree que es necesario reafirmar el marxismo directamente, de la misma manera en que cree que las respuestas a muchas cuestiones teóricas actuales pueden encontrarse en Hegel. No obstante, sería lógico pensar que lo que en realidad pretende conseguir aquí es una negación de una negación, en términos, por ejemplo, de una vuelta a Marx después de haber pasado por el psicoanálisis lacaniano. ¿Cuál es el efecto de este *Aufhebung* en su teoría política, entonces? Habría que empezar, probablemente, con, de nuevo, el *sujeto*. El sujeto político por excelencia hoy en día es, para Žižek, el *proletariado*. Otra vez, esto es consistente con el marxismo de toda la vida. Es más, Žižek cree que Marx ha precipitado la ‘ontología lacaniana’ por identificar el proletariado como ‘posición subjetiva’ (ahora traduciendo el término como *subjective position*, no el de *subject position*) a diferencia de la ‘clase obrera’, que debería entenderse simplemente como un grupo social.¹⁷⁰ No obstante, comenta que hoy en día es necesario radicalizar el concepto marxista del proletariado.¹⁷¹ ¿De qué manera? Aquí será necesario considerar su análisis de la coyuntura actual.

Žižek ha intentado enumerar varias veces las ‘contradicciones’ del capitalismo contemporáneo. Quizás su resumen básico de ellas se encuentra en *Viviendo en el final de los tiempos*: ‘el sistema capitalista global está aproximándose a un apocalíptico punto cero. Sus ‘cuatro jinetes’ están formados por la crisis ecológica, las consecuencias de la revolución biogenética, los desequilibrios dentro del propio sistema (los problemas de la propiedad intelectual; las luchas que se avecinan sobre las materias primas, los alimentos y el agua) y el explosivo crecimiento de las divisiones y exclusiones sociales.’¹⁷² Una versión de esta lista se

¹⁶⁹ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.206.

¹⁷⁰ Slavoj Žižek, *In Defence of Lost Causes*, (London: Verso), 2008, p.285.

¹⁷¹ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, p.252.

¹⁷² *Ibid.*, p.8.

encuentra en varios libros suyos.¹⁷³ ¿Cuál, según Žižek, es el efecto de los ‘cuatro jinetes’, entonces? Otra vez adoptando una teoría marxista clásica, concluye que conducen a la *proletarianización*. Pero, ¿quiénes son los proletarios hoy en día? Ya se ha dicho que para Marx, la categoría había correspondido a la clase trabajadora. Hoy en día, sin embargo, la clase trabajadora tradicional – al menos en las sociedades occidentales, donde el sector de manufactura en gran medida se ha desmantelado – parece haber desaparecido. Adhiriéndose más a la categoría ontológica básica, entonces, Žižek ahora concluye que hay proletarios: ‘donde hay sujetos reducidos a una existencia privada de todo vínculo social substancial.’¹⁷⁴ Žižek incluso asocia el proletariado en este sentido con, de nuevo, el *cogito* cartesiano, entendido como un puro punto de substracción de ‘lo que hay’.¹⁷⁵ De ahí, el término podría describir cualquier actor, independientemente de su estamento social. Quizás es posible considerar esto como una versión más ‘tradicional’ del proletariado, ya que etimológicamente hablando, la palabra parece haber significado algo como ‘excluido’. No obstante, es cierto que el uso que Žižek hace del término – separándolo de su contenido ‘social’ - constituye una ruptura – aunque sea inmanente - con respecto a la tradición marxista. La continuidad que comparte con aquella tradición es que Žižek cree que las contradicciones del capitalismo crean condiciones de precariedad y, de ahí, de la exclusión social. En otro momento, comenta que el proletariado en el sentido que él lo entiende tiene tres ‘fracciones’: trabajadores intelectuales, la clase obrera tradicional y los ‘radicalmente excluidos’. Otra vez, esta definición parece corresponder a cambios sociales importantes. No obstante, Žižek insiste, de nuevo, en que estos tres grupos son unidos por su ‘desposeimiento’. Por esto, resucita el eslogan del *Manifiesto Comunista*: el proletariado no tiene nada que perder salvo sus

¹⁷³ Véase, por ejemplo: Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.432-4; y, Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.60.

¹⁷⁴ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, p.140. Traducción del autor.

¹⁷⁵ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.61.

cadenas.¹⁷⁶ Pero, ¿cuál es la solución política *concreta* que Žižek ve para las exclusiones que ha causado el capitalismo? Ya se sabe que será, según él, una forma del *comunismo*; pero, ¿qué forma?

Žižek llama el vehículo político del comunismo, *la dictadura del proletariado*. Esto es, por supuesto, otro término del marxismo clásico. ¿Qué tienen que ver la definición de Žižek del término y la de los marxistas tradicionales? Otra vez, tiene que ver con su dimensión ‘ontológica’. De ahí, lo define como el momento de dar las riendas del poder a la clase universal, que se constituye así porque no tiene existencia concreta dentro del particularismo que se encuentra en el orden social.¹⁷⁷ Añadiré que en este sentido la dictadura del proletariado debe considerarse la expresión política de lo que anteriormente se había llamado el antagonismo radical.¹⁷⁸ ¿Este tipo de construcción es compatible con la lógica democrática, que tradicionalmente Žižek había defendido? Después de todo, debe reconocerse que en el discurso político corriente suelen considerarse términos antinómicos. Žižek defiende que si la democracia siguiera siendo posible, la única definición de ella que vale hoy en día es la de la dictadura del proletariado.¹⁷⁹ Dicho de otra manera, la dictadura del proletariado *es* la democracia, para Žižek. De nuevo, se muestra especialmente leninista en este punto. Su argumento recuerda, por ejemplo, la fórmula de ‘dictadura democrática’ de Lenin. Aquí debe reconocerse que el término ‘dictadura’ suele provocar terror en la audiencia intelectual de hoy. Žižek insinúa, sin embargo, que hay una dimensión de dictadura en todo estado, así que no deberíamos preocuparnos demasiado por el uso de este término (que en realidad es otro argumento derivado de Lenin).¹⁸⁰ En otro momento potencialmente polémico, argumenta que

¹⁷⁶ Slavoj Žižek, *How to begin from the beginning*, in: Slavoj Žižek & Costas Douzinas, *The Idea Of Communism*, (London: Verso), 2010, p.226.

¹⁷⁷ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.424.

¹⁷⁸ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, p.403.

¹⁷⁹ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, (Madrid: Akal), 2011, p.428.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.424.

la dictadura del proletariado en este sentido debería perseguirse ‘terrorísticamente’. Como ha comentado Fabio Vighi, para Žižek ‘el terror siempre acompaña la lucha para los excluidos’.¹⁸¹ Esta idea la defiende en términos hegelianos. Explica por ejemplo que el terror revolucionario en Francia fue la precondition para la fundación del estado moderno (al menos, en su dimensión buena: es decir, en su dimensión radical).¹⁸² En resumen, Žižek dice que: ‘La única perspectiva “realista” es fundar una nueva universalidad política optando por lo *imposible*, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori (“derechos humanos”, “democracia”), cuyo respeto nos impediría también “resignificar” el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu de sacrificio...si algunos liberales de gran corazón desaprueban esta elección radical por considerarla *Linksfaschismus*, ¡que así sea!’¹⁸³ Cuando habla, aquí, de ‘el lugar de la excepción’ lo que tiene en mente es, por supuesto, el proletariado (la excepción ‘universal’, es decir). Luego añade que el concepto de dictadura del proletariado deconstruye la división política pro-Estado/anti-Estado.¹⁸⁴ Este punto recuerda el tema del populismo, específicamente el momento en que Žižek describe la revolución de Chávez en Venezuela, por ejemplo, como una inmanencia con respecto al estado burgués.¹⁸⁵ Sobre este tema concluye que en sus mejores momentos Chávez - y Evo Morales en Bolivia, que también suele considerarse ‘populista’ – son ejemplos de la dictadura del proletariado.¹⁸⁶ De nuevo, se ve la distinción en Žižek entre la parte ontológica de este tema y sus ‘expresiones’ ónticas parciales. Hay otra opción política que Žižek ha mencionado un par de veces y que también debe comentarse aquí. En un cierto sentido es lo contrario de la dictadura del proletariado, aunque hay una conexión más profunda – dialéctica, podría decirse – entre ellos. Lo llama la opción *Bartleby*, en honor del protagonista del cuento de

¹⁸¹ Fabio Vighi, *On Žižek’s Dialectics – Surplus, Subtraction, Sublimation*, (Bloomsbury: Bloomsbury Academic), 2010, p.125.

¹⁸² Slavoj Žižek, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p.206.

¹⁸³ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.328.

¹⁸⁴ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.85.

¹⁸⁵ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.67.

¹⁸⁶ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.391.

Melville que, a pesar de estar físicamente presente en el trabajo, consistentemente niega a trabajar. Dicho de otra manera, Žižek cree que a veces existe la necesidad política de ‘no hacer nada’, aunque sea de una manera potencialmente subversiva (comenta, por ejemplo, que a veces no hacer nada es la cosa más violenta que se puede hacer).¹⁸⁷ Incluso dice en un momento determinado que la decisión (de no tomar una decisión) de Bartleby en este sentido participa de alguna manera en su ontología de paralaje.¹⁸⁸ En conclusión, Žižek comenta (en un ensayo importante sobre la Idea del comunismo) que hay tres opciones en el reino de la política hoy en día: el gradualismo pragmático (que es la opción socialista-liberal), Bartleby (no participar, es decir) y la dictadura del proletariado.¹⁸⁹ A pesar de que aprueba dos de estas fórmulas – bajo la condición de que se analice bien cuando exactamente aplicarlas –, sin embargo, al fin y al cabo cree que la dictadura del proletariado tiene la prioridad, ya que constituye una construcción política positiva. Resumiendo, dice que deberíamos ‘darle una oportunidad a la dictadura del proletariado’ (así parodiando la canción *Give Peace a Chance*, de John Lennon). ¿Qué diferencia puede detectarse, en todo esto, entre Žižek y Badiou?

Ya se ha visto que Žižek y Badiou comparten muchas cosas. En realidad, Žižek ha cogido muchísima influencia de Badiou en su teoría tardía. Se apropia de sus conceptos de acontecimiento (acto), ‘hipótesis comunista’, eternidad, Idea (platónica), la defensa del cristianismo (San Pablo, en concreto), etc. Además, considera que la teoría de Badiou puede compararse favorablemente con la de Laclau. Dice por ejemplo que la teoría del acontecimiento en Badiou constituye un suplemento importante al modelo teórico de la hegemonía (en Laclau), ya que el acontecimiento rompe con la pura ‘visibilidad’ – que, considera Žižek, tiene un carácter opresor - de los elementos que la teoría de hegemonía

¹⁸⁷ Slavoj Žižek, *Sobre la violencia – seis reflexiones marginales*, (Buenos Aires, Paidós), 2009, p.131.

¹⁸⁸ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.382.

¹⁸⁹ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, p.407.

analiza.¹⁹⁰ En el mismo sentido, comenta que el acontecimiento de Badiou equivale al *objeto a* lacaniano (que también rompe con la lógica de la visibilidad de los objetos);¹⁹¹ Laclau, por su parte, había asociado el último con la hegemonía, como se explicó en el capítulo tres, y Žižek específicamente critica Laclau en este punto.¹⁹² Añade que en este sentido Laclau debe haber separado el objeto – en tanto que objeto de deseo: la sociedad perfecta, o lo que sea – del *objeto a*, que escapa la marca del fantasma.¹⁹³ Toda la ‘conectividad’ mencionada entre Badiou y Žižek, entonces, incluso parece haberse reforzado durante los últimos años, ya que Badiou se ha vuelto – como se explicó en el capítulo anterior – *hegeliano*. Hoy en día, por ejemplo, Badiou concibe la relación (de no-relación) entre el ser y el acontecimiento – el acto y la estructura, por ponerlo en términos estrictamente žižekianos – como ‘dialéctica’. Parece que es precisamente en este momento, sin embargo, que los dos pensadores empiezan a separarse; la separación se refleja en sus interpretaciones distintas de la dialéctica. Para Badiou, el término dialéctica parece describir, como se vio en el capítulo anterior, una cierta ‘interacción’ – al nivel de la fenomenología - entre acontecimiento y mundo (a diferencia de la situación). Algo parecido incluso podría decirse sobre Laclau, con su doctrina de que el acontecimiento y la situación solapan (aunque él presenta esta idea no como una tesis fenomenológica, sino ontológica, ¡que en realidad parece tener poco sentido!). Žižek, en cambio, ve la dialéctica en términos que considera mucho más hegelianos. Esencialmente, la ve como una serie de reveses importantes y dramáticas, en que todo un campo se encuentra implicado. El efecto político de esto es que acaba abogando por algo como una *revolución total* (aunque ésta aparezca de una forma compleja y sutil). Es en este sentido, por ejemplo, que defiende ‘la emancipación universal’ o, en otro momento, lo que llama el ‘lugar

¹⁹⁰ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia y después como farsa*, p.66.

¹⁹¹ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso*, p.152.

¹⁹² Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p.63.

¹⁹³ Slavoj Žižek, *Iraq – The Borrowed Kettle*, p.102.

utópico'.¹⁹⁴ Añade sólo esto: que lo importante en la política hoy es 'practicar' la utopía.¹⁹⁵ Su gran ejemplo de este aspecto es la comuna de Shanghái y la verdad es que es difícil encontrar un ejemplo más radical de un movimiento político transformador.¹⁹⁶ Para Žižek, entonces, la dictadura del proletariado, entonces, corresponde a este momento de ruptura monolítica, del 'devenir estado' de los oprimidos. Esta idea también muestra la importancia de la 'deconstrucción' en Žižek, mencionada anteriormente, de la distinción entre la defensa del estado y el ataque contra ello: si todo un campo relevante se encuentra afectado por los efectos de un acto político, no hace falta mantener distancias entre partes distintas de ello. Esto también es la lección de la teoría de la visión paralaje, por ejemplo: todo el campo de visión cambia. Žižek lo llama formalismo pero es por esto, por ejemplo, que Badiou no quiere saber nada de la política parlamentaria (que en realidad considera un oxímoron). Žižek, en cambio, está dispuesto a apoyar cualquier fuerza social – hasta la parlamentaria – que considera que tiene más presente la dimensión de dictadura del proletariado y pueda cambiar la escena política decisivamente. Recientemente ha apoyado *Syriza* en Grecia por ejemplo, o *Podemos* en España (por no mencionar Chávez y Morales, mencionados anteriormente). Esta diferencia teórico-política se expresa también en los entendimientos distintos que Žižek y Badiou – por no mencionar Laclau – tienen de la figura del *proletariado* y su correlato político: la dictadura. Debe reconocerse que no sólo para Laclau sino también para Badiou, el proletariado en realidad se considera como una contradicción entre otras posibles; para Žižek, en cambio, es la contradicción fundamental. En este sentido parece que hay una heterogeneidad en la visión de la política de Badiou que está ausente en Žižek. De la misma manera, puede encontrarse un marxismo curiosamente tradicional en Žižek – a pesar de la forma 'lacaniana' en que lo describe -, que no ocurre en Badiou (ni en Laclau). ¿Todos

¹⁹⁴ Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, p.163; Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, p.327.

¹⁹⁵ Slavoj Žižek, *Iraq – The Borrowed Kettle*, p.179.

¹⁹⁶ Slavoj Žižek, *En defensa de causas perdidas*, p.214.

estos matices afectan el posicionamiento de Žižek en el diagrama fundamental de esta tesis? No; por razones ontológicas. Por otro lado, ha ofrecido algo al nivel de la *interpretación* de esta ontología, que puede ser de interés.

Como Žižek es famoso por sus bromas, quizás una buena manera de terminar este capítulo – por no mencionar, esta tesis – sería citar una broma suya, que de alguna manera muestra su forma dialéctica de concebir el radicalismo potencial de la revolución comunista hoy en día:

En un viejo chiste de la ya extinta República Democrática Alemana, un trabajador alemán consigue un empleo en Siberia; consciente de que su correo será leído por los censores, les dice a sus amigos: establezcamos un código: si la carta que os envíe está escrita con tinta azul, lo que en ella os diga será verdad; si está escrita con tinta roja, será falso. Un mes más tarde, sus amigos reciben una primera carta, escrita con tinta azul: “Aquí todo es maravilloso: la tiendas están llenas, la comida es abundante, los apartamentos son amplios y tienen buena calefacción, en los cines ponen películas occidentales, hay un montón de chicas dispuestas a tener una aventura...Lo único que no se puede conseguir es tinta roja.”¹⁹⁷

Mutatis mutandis, quizás puede concluirse que la intención final de Žižek es *escribir en tinta roja*.

¹⁹⁷ Slavoj Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*, (Madrid: Akal), 2005, p.7.

Conclusión

¿Qué se ha aprendido al leer esta tesis?

Al principio se preguntó si una visión sistemática de la política pudiera encontrarse en Freud (a pesar del hecho de que él viene de otro campo científico). La respuesta fue que no sólo hay *una* visión posible de la política en Freud, sino cuatro, que se expresan en momentos diferentes de su obra. Aquí se han denominado: conservadora, liberal-democrática, radical-democrática y comunista. ¿En qué consisten? Para entenderlas, primero hay que hablar de la ontología. Desde Aristóteles, el objeto del discurso de la ontología ha sido ‘el ser-en-tanto-que-ser’, es decir, el ser pensado aparte de todas sus propiedades contingentes. En el primer capítulo de esta tesis se argumentó que (lo que quizás podría llamarse) este ‘pliegue’ en el campo del ser, que da luz a una ‘diferencia ontológica’ irrecuperable – en el sentido de Heidegger –, duplica la teoría de las pulsiones en Freud. Por esto Ernesto Laclau ha concluido que: ‘la teoría de las pulsiones en Freud ocupa el terreno de las cuestiones de la ontología clásica’.¹ ¿En qué sentido? Recordamos que Freud dividió las pulsiones en dos categorías: la pulsión de muerte (que es singular) y las pulsiones sexuales, o vitales (que son plurales). Debe mencionarse que la pulsión de muerte tiene una cierta prioridad en su obra, ya que creyó que cada organismo pretende prolongar su vida – es decir, ejercer sus pulsiones vitales – sólo para luego poder morir ‘de forma natural’. Por esto comenta que: ‘La meta de toda vida es la muerte’.² ¿Esto quiere decir que las pulsiones sexuales son *reductibles* a la pulsión de muerte? No. En realidad, la pulsión de muerte se concibe aquí como un resto, dentro de la pulsión misma, con respecto a sus encarnaciones particulares, que son las pulsiones sexuales. Ya se ve el paralelo con el discurso de la ontología: el ser ‘general’ (la

¹ Ernesto Laclau, *La razón populista*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica), 2004, p.147.

² Sigmund Freud, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorroutu), 1976, Vol. XVIII, p.38.

pulsión de muerte) como resto irreductible con respecto al ser ‘regional’ (las pulsiones sexuales). ¿Cómo se expresa esta ‘ontología freudiana’, entonces, en el día a día del sujeto (de la política)? Freud contempló varias veces que la expresión ‘fenoménica’ de la pulsión de muerte es la agresión, o la violencia: una violencia que, por exceder cualquier intento (‘vital’) de limitarlo, podría llamarse *pura*. La limitación de esta violencia también se expresa fenoménicamente: como una ‘convivencia’ entre organismos; esto es el efecto del poder aglutinante que tienen las pulsiones vitales, a través de los mecanismos de amor etc. Este último proceso además produce, según Freud, la *civilización*, que a veces se llama la cultura (Freud no distingue entre los dos términos), o, en otros momentos, la sociedad. En resumen: en Freud, la sociedad se opone al caos de la violencia pura. Esto quizás podría llamarse la ‘conclusión ontológica’ de Freud. Ahora es posible volver a sus cuatro posiciones políticas posibles.

Las cuatro posiciones políticas de Freud que se han propuesto aquí se basan en la ontología que acaban de describirse. ¿De qué manera? Primero debe reconocerse que la teoría de Freud en este aspecto suena mucho a la de Thomas Hobbes, que opone la violencia infinita del hombre en su estado natural a los límites que impone un ‘contrato social’ (una frase que Hobbes nunca utilizo). Otro factor aquí es la importancia que Freud a veces da al tema del liderazgo en el contrato mencionado (así haciendo eco de la teoría del Leviatán, en Hobbes): en el texto, ‘Psicología de la masas y análisis del yo’, por ejemplo. Todo esto explica en parte por qué los autores que han analizado la obra de Freud en relación con la política han concluido tradicionalmente que *Freud es el nuevo Hobbes*. Concluyen, es decir, que Freud es un pensador políticamente conservador (como se ha dicho, convencionalmente, de Hobbes). El argumento que se ha desarrollado en esta tesis, sin embargo, discrepa hasta un cierto punto con esta conclusión. Aquí se ha comentado que para considerar a Freud como el Hobbes de la

psicología cultural, es necesario añadir otro factor, que al mismo tiempo abre otras posibilidades políticas del proyecto freudiano. ¿En qué consiste este factor? Se ha argumentado que el aspecto que tiene que añadirse a la ontología de Freud para que se considere un pensador conservador es algo como una *identificación* con la formulación básica de su ontología. Esta ‘identificación’ tiene dos aspectos claves: que estos datos ontológicos – de que el orden social surge de una limitación de la pulsión de muerte – sean tanto *buenos* como *necesarios*. Dicho de otra manera, lo que en realidad pensaría un conservador es que el hecho de que la limitación social de las pulsiones destructivas es, por decirlo así, ‘inevitable’ es también un hecho para celebrarse. Incluso puede detectarse en esta posición (política) algo como un corto circuito entre la parte descriptiva (que la pulsión de muerte se encuentra necesariamente limitada por el orden social) y la parte normativa (que es bueno que sea así). Un efecto de esta omisión de la literatura general sobre Freud y la política es que excluye las tres otras versiones del ‘Freud político’. ¿Por qué? Primero vamos a describirlas.

La segunda de las posiciones políticas posibles de Freud es la que celebra la limitación social de la pulsión destructiva pero que además señala la precariedad de esta limitación y la dimensión de negociación social que le acompaña. Dicho de otra manera, se trata del Freud que relativiza la rigidez del liderazgo absoluto (del Leviatán). Este Freud puede encontrarse en el ensayo ‘Tótem y Tabú’, que narra la historia – necesariamente mitológica - del asesinato del padre primordial por parte de sus hijos que, como luego se encontraron unidos por el acto terrible que habían realizado, acabaron constituyendo una nueva ‘fraternidad’, a la que después se confiere la tarea de negociar el establecimiento de un orden en el que la autoridad absoluta del padre difunto (el Leviatán hobbesiano, efectivamente) no puede instituirse de nuevo. Según Freud, el tótem tiene precisamente esta función: mantener abierto el vacío de poder en el centro del nuevo orden social. Este pensamiento de Freud sobre los

orígenes del orden social es al menos tan importante que el Freud que concurre directamente con Hobbes; no obstante, parece que muchos autores sobre Freud y la política lo han ignorado. ¿Cómo funciona, entonces, la dimensión de ‘identificación con su propia teoría’, discutida anteriormente, en este segundo Freud? Puede ponerse en una relación lógica con el primero. Mientras que el Freud ‘hobbesiano’ concibió el orden social – más el marco ontológico que lo conceptualiza - como *bueno y necesario*, el Freud de Tótem y Tabú lo considera como *bueno y contingente*. Esto es el Freud que aquí se ha llamado *liberal-democrático*. Se llama ‘liberal-democrático’ específicamente porque por un lado contempla una sociedad que preserva la negatividad que se encuentra en su seno, que aquí se ha calificado como una característica democrática, y por otro lado considera que los parámetros de esta sociedad se someten a la negociación, que aquí se ha asociado con la tradición liberal (en el sentido berliniano de ‘libertad negativa’). Por decirlo de nuevo, aquí se trata de un Freud que considera que las fronteras ontológicas mencionadas anteriormente (entre las pulsiones de vida y la pulsión de muerte, o, si se quiere, entre la creación y la destrucción) son negociables y preciarías. Se ha dicho que quedan dos Freud por explorarse. ¿En qué consisten éstos últimos?

La tercera y la cuarta de las posiciones políticas que adopta Freud son las que cubren el Freud que es *crítico* con respecto a la cultura, o la sociedad: el Freud, es decir, que está harto del proceso de civilizar al hombre incivilizable. Este aspecto de su argumento es más fragmentario, aunque básicamente puede localizarse en el texto ‘El malestar en la cultura’. Se trata de aquel pensador que, por ejemplo, apunta y teoriza el aumento de sentimientos de culpa que corresponden a la emergencia de la civilización; de ahí, concibe la cultura como sinónimo del sufrimiento. El primero de los Freud ‘anti-social’ en este sentido es el que cree que por otorgarles a los sujetos en la civilización una liberación mayor – o sexual o

económica (ya que Freud ahora empieza a comentar tanto sobre el feminismo como sobre el socialismo) – pudieran sufrir menos, por encontrar rincones en los que pueden escapar el auto-control ‘totalitario’ que la cultura necesariamente implica (y que el mismo Freud llama el *superego*). Dicho de otra manera, este Freud ve su propia ontología social – es decir, la civilización misma – como algo *malo* pero también *contingente*. Esta posición se ha descrito aquí como *radical-democrática*, en el sentido de que contempla el uso de la precariedad de una construcción social en contra de ella misma, y no sólo se contenta con la mera negociación liberal de parcelas propias dentro del orden existente. El segundo Freud que critica la cultura – y que completa la serie de opciones políticas posibles que pueden encontrarse en su obra – es el que contempla una salida radical de la cultura. Aquí se trata del pensador que llega a lamentar la invención y la inauguración de la civilización e incluso argumenta que otra posibilidad – ‘sustraída’ del propio orden social – debe explorarse. Éste es el Freud que, por ejemplo, critica los socialistas de su día por no ser suficientemente radicales e incluso considera la posibilidad de que sería beneficioso para el ser humano revertir a las condiciones de vida que predominaron antes de la inauguración de la civilización. Esto es lo que aquí se ha denominado el Freud *comunista*. Está claro que este último término se ha elegido pensando en los desarrollos teóricos que más tarde en el siglo XX han sido influidos por esta inflexión en el argumento de Freud: los pensadores post-lacanianos que se han tratado en esta tesis, por ejemplo; en el primer capítulo de la misma, sin embargo, la palabra ‘comunista’ se ha entendido simplemente como la posición política que ve el orden social – y la ontología que lo acompaña – como algo *malo* pero también *necesario*, en el sentido de que no existe ninguna posibilidad de reformarlo; hay que pasar de ello. Ahora puede verse porque la literatura sobre Freud y la política, al ignorar las varias dimensiones de la identificación de Freud con su propia ontología, no ha podido pensar todas las posiciones políticas posibles en su obra.

Se ha hablado varias veces aquí de una ‘ontología’ freudiana. La relación entre *Lacan* y la ontología es más directa: éste habla explícitamente del discurso filosófico de la ontología. No obstante, su relación con ello es ambigua. En primer lugar, lo critica, considerándolo anti-psicoanalítico, ya que lo asocia con la unidad fantasmática, que, según él, el psicoanálisis nació para minar. Luego, sin embargo, lo asocia con la brecha – que él llama la ‘hiancia’ (*béance*) - del inconsciente mismo. Después interpreta esta hiancia de dos maneras distintas, que podrían llamarse, provisionalmente, la negativa y la afirmativa. Se ha considerado aquí que la manera más eficiente de explorar estas ideas es a través de un análisis de algo que Lacan consideraba un elemento preeminente del ‘ser’ del sujeto (es decir, un aspecto que exige tratarse ontológicamente): el *objeto a*. ¿Qué es esto? Primero debe señalarse aquí que el *objeto a* es un concepto *clínico*. De hecho, parece que el mismo Lacan consideró durante mucho tiempo que dicho concepto constituía una de sus contribuciones más importantes a la teoría clínica. Es precisamente por esto, sin embargo, que tiene tanta importancia a la hora de pensar a Lacan con temas que no tienen que ver directamente con el psicoanálisis, la política incluida; esto sin mencionar los pensadores post-lacanianos de la política; Ernesto Laclau, por ejemplo, que ha descrito el *objeto a* como ‘el elemento clave de una ontología social’.³ En esta tesis, se ha argumentado que la importancia del *objeto a* a la hora de pensar Lacan y la política - pasando por la ontología - tiene que ver con la manera específica en que este concepto conecta con los tres aspectos posibles de la ontología que acaban de mencionarse: el fantasma, la hiancia del ser considerada como *negativo* y la hiancia del ser considerada como *afirmativa*. Este punto debería explicarse en más detalle.

³ Ernesto Laclau, *La razón populista*, p.147.

Los tres aspectos citados coinciden con tres registros que Lacan consideraba claves para entender la experiencia psicoanalítica: *lo imaginario*, *lo simbólico* y *lo real*. De ahí, lo imaginario es el reino del fantasma, lo simbólico se organiza a través de una falta constitutiva (la negatividad) y lo real formaliza la idea de un exceso irreducible (la afirmatividad). ¿Cómo se manifiestan estos tres aspectos con respecto al *objeto a*? La primera encarnación del *objeto a* es el *ego*, visto en términos de lo que se opone al sujeto, así facilitando una identificación secundaria con ello (lo cual hace eco del argumento ontológico que se presentó anteriormente). Esta encarnación surge durante lo que Lacan llama ‘el estado del espejo’ (del desarrollo del niño), así mostrando gráficamente la externalidad (especular) del *ego* con respecto a un sujeto que lo excede. Su dimensión visual, además, explica por qué Lacan lo denomina ‘imaginaria’. La segunda encarnación del *objeto a* es como objeto de *deseo*. El deseo es precisamente un efecto central del orden simbólico como éste se materializa en la práctica psicoanalítica. La teoría – lacaniana – de este orden se basa, evidentemente, en la lingüística, y más específicamente en la lingüística estructural. En este aspecto Lacan sigue un camino que es equiparable con lo de muchos pensadores de la generación post-estructuralista (en Francia): Derrida, Foucault, Althusser etc. Por su parte, Lacan defiende que si la revolución estructuralista va a tomarse en serio, debe escapar de cualquier vestigio del pensamiento pre-estructuralista y, para poder hacerlo, la tesis de la arbitrariedad interna del signo debe preservarse a todo coste. Según Lacan (entre otros), esto se hace postulando un límite irrecuperable a la estructuración de cualquier orden simbólico, que le obliga a rehacerse una y otra vez. La manifestación de este límite, según la teoría lacaniana, es en efecto el *objeto a* en tanto que objeto de deseo, ya que el deseo precisamente apunta hacia una ausencia, un recomenzar imparable, una metonimia permanente en el seno del orden simbólico. La tercera, y última, encarnación del *objeto a* es como objeto de las pulsiones, que – como ya se ha dicho – pueden fundamentalmente considerarse la pulsión de muerte. Por

poner esto en términos explícitamente lacanianos, el *objeto a* en tanto que objeto de la pulsión es esencialmente el objeto del goce (*jouissance*), que otra vez es divisible entre las parcelas en que se manifiestan en la vida erótica de un sujeto y su estado puro, que excede cualquier intento de limitarlo (una formulación que, de nuevo, suena al discurso ontológico). Su manifestación paradigmática en la vida de un sujeto es en las zonas erógenas, que pueden considerarse ‘zonas de indistinción’ (infinita) entre el sujeto y el Otro (un término que cubre cualquier otra persona, o conjunto de personas, que consigue constituir un orden de sentido desde el punto de vista del sujeto: sus padres, por ejemplo). Lacan consideraba que en este sentido las zonas erógenas por excelencia fueron las cuyo estatuto erótico es excepcionalmente ambiguo: la voz y la mirada. Esta dimensión de exceso infinito en la vida de un sujeto, entonces, es lo que Lacan llama lo *real*. Aquí podría preguntarse, ¿cuál es la relación entre los tres órdenes que acaban de esbozarse: lo imaginario, lo simbólico y lo real, o, si se quiere, la unidad, la heterogeneidad entendida como negatividad y la heterogeneidad entendida como afirmatividad? En parte estos tres reinos son inseparables y en parte son separables. Para representar esta idea, Lacan los diagramatiza con un nudo: *el nudo borromeo*, que se forma por tres anillos distintos que no obstante se conectan de tal manera que si uno de ellos se corta, el nudo mismo se dispersa. Además, para reflejar el hecho de que el *objeto a* se encuentra implicado en los tres aspectos, Lacan lo inscribe – en sus diagramas tardíos – en el centro del nudo borromeo. ¿Estos argumentos ontológicos de Lacan tienen algo que ver con la ontología freudiana descrita anteriormente?

Se ha mencionado que hay algún punto de intersección entre la ontología de Freud y la de Lacan. En realidad, lo que está en juego en los dos casos es una diferencia ontológica entre el goce pulsional en su estado puro – es decir, la pulsión de muerte – y las parcelas de este goce – las pulsiones sexuales – que se encuentran en otros reinos. Otra manera que Lacan tiene de

formalizar esta distinción es en las formulas de la sexuación, que asocian el goce ilimitado con el lado femenino y el goce limitado con el lado masculino. El desequilibrio entre los dos polos en este sentido es el que ha conducido a Lacan a concluir – nómicamente – que ‘no hay relación sexual’. Otra manera de interpretar esta idea es en términos de la ‘diferencia ontológica’, que – como antes se mencionó - viene de la obra de Martin Heidegger, donde describe la diferencia entre las regiones del ser (que son susceptibles a una investigación científica) y el ser en general. Lacan en particular fue claramente influido por Heidegger en este punto (como lo fueron muchos pensadores franceses de la época). Hace varias referencias a su teoría, por ejemplo, y es evidente que cuando habla de la ontología tiene a Heidegger en mente (que en realidad fue su teórico preeminente). Tampoco es necesario, sin embargo, exagerar la conexión entre una ontología posible en Freud y las consideraciones de Lacan sobre el mismo tema. Lo más importante aquí es simplemente trazar las resonancias políticas que Lacan sacó de su propia teoría y luego relacionarlas con la matriz política que se sacó de Freud. En este sentido, la imaginarización de la sociedad puede conectarse con *aprobarla* o, por ponerlo en los términos anteriores, considerarla como algo bueno (o, esta vez en términos teóricos, con identificarse con ella *en su conjunto*). Pues este aspecto, como se ha mencionado anteriormente, se encuentra totalmente rechazado por Lacan y desde el primer momento de su proyecto intelectual además. Incluso podría decirse que su obra entera emerge de un intento de minar la imaginarización del ser. En primer lugar, Lacan asocia este aspecto con factores clínicos, sobre todo el intento de instaurar una clínica utilitaria, comercial y esencialmente autoritaria. Lacan se refiere a todo esto como la clínica del *ego*, que es la que pretendió inaugurar, según él, la hija de Freud – Anna -, que había propuesto, por ejemplo, que el proceso psicoanalítico debería consistir en un pacto establecido entre el terapeuta y el *ego*. No es casual, sin embargo, que esta concepción de la clínica surgió de su implantación en el mundo anglo-sajón, ya que Freud se trasladó allí antes de la guerra y su

hija Anna vivía en Londres. Luego se encuentran en Lacan una serie de desplazamientos políticos importantes con respecto a este punto. Conecta la clínica del *ego* con la cultura protestante-puritana y la economía capitalista que la acompaña; incluye en este contexto el racismo, la represión afectiva e intelectual y el control social (en el sentido de su propia teoría del discurso del amo). Si Lacan puede considerarse un pensador ‘anti-social’ en este sentido, entonces, puede concluirse que no era ni conservador ni liberal, en términos políticos. Su rechazo de la clínica anglosajona claramente refuerza esta conclusión. ¿Se encaja, entonces, dentro de la posición radical-democrática o dentro de la comunista? Se ha dicho que la ontología clínica de Lacan se encontró dividida entre un lado *negativo* y un lado *afirmativo*. ¿Cuáles son las implicaciones políticas de estas dos vías posibles? Recordamos que en el argumento sobre Freud, la parte excesiva se asoció con el comunismo y la parte de ausencia se asoció con la democracia radical. Pues estas dos posiciones también pueden encontrarse en Lacan. ¿Cómo se expresan? Es quizás más fácil delinearlas en Lacan que en Freud, ya que el primero fue contemporáneo de una proliferación de movimientos marxistas, que contemplaron todas las facetas de una revolución posible contra el orden social establecido. Empecemos con la parte ‘comunista’.

Debe tenerse en cuenta aquí que Lacan nunca se alineó con la figura de la *revolución*; esto no, sin embargo, porque la vio como demasiado radical. Al revés, la vio como demasiado *conservadora*, en el sentido de ser otro aspecto imaginario. No obstante, el comunismo ‘oficial’ de la época de Lacan fue - al menos al nivel ideológico - una tradición revolucionaria: el marxismo. ¿Qué opinaba Lacan del marxismo, entonces? Lacan puede considerarse simpatizante de Marx en la medida en que creía que la teoría de plusvalía de éste precipitó su propia teoría del plus-de-goce. Otra vez, sin embargo, considera que en un momento dado el movimiento marxista ha caído en la trampa de imaginarizar lo social. Esto

le alinea, en parte, con el Freud comunista de que se habló anteriormente; es decir, en un sentido importante Lacan creía que los marxistas de su época no fueron lo suficientemente radicales. Su heroína (ético-)política en este aspecto es *Antígona*, que lleva a cabo una articulación única entre su deseo y algo más ‘fundamental’: su pulsión de muerte y es cierto que sería difícil encajar a Antígona en el ‘imaginario’ marxista de la época de Lacan. Su aspecto excesivo – de pulsión de muerte – se figura de varias maneras pero las dos principales son que al final de su historia, Antígona se encuentra radicalmente excluida de su ciudad natal, y desea la muerte. En el segundo capítulo de esta tesis se concluyó que el Lacan que se identifica con Antígona – e incluso pretende utilizarle como nuevo emblema del psicoanálisis mismo – es el Lacan comunista, en un sentido bastante radical. Ahora podemos pasar a su lado ‘radical-democrático’. Ya se ha dicho que hay otra manera de interpretar el deseo en Lacan, más allá de su articulación ‘antagonística’ con la pulsión de muerte. Esta vez el deseo se entiende como puro *límite*. Esta es la visión del deseo como negatividad, que se mencionó anteriormente. Al nivel político, Lacan interpreta esta idea por argumentar que la sociedad se basa en un *racismo* irreductible. Este racismo se concibe como algo que descentra irremediabilmente al orden social, quizás de la misma manera en que Carl Schmitt una vez interpretó el antagonismo entre amigo y enemigo como *constitutivo* de la política y a la vez como demostración de la pura contingencia de cualquier estado. La dimensión de contingencia que el elemento del racismo supuestamente introduce en la sociedad, entonces, se conecta con la posición radical-democrática que se había detectado en Freud: el orden social es despreciable, por racista, pero de la misma manera muestra su propia precariedad. Puede concluirse, entonces, que sí existe un posible Lacan radical-democrático. Lo único que debería añadirse es que Lacan debe probablemente considerarse un pensador más comunista que radical-demócrata, dada la importancia (ético-)política que tiene Antígona en su teoría. Si Lacan refine la serie de opciones políticas que se encuentran en Freud a sólo dos - la

comunista y la radical-democrática -, entonces, ahora debe preguntarse cómo este refinamiento ha sido interpretado posteriormente, al nivel político. Para hacerlo, se ha introducido las obras respectivas de tres autores contemporáneos claves: Ernesto Laclau, Alain Badiou y Slavoj Žižek. Empezaremos con Laclau.

Ernesto Laclau es más famoso por su categoría de *hegemonía*, un concepto que recupera de la tradición marxista. Lenin utilizó el término para describir la manera peculiar en que esperaba que la clase de proletarios pudiera liderar otra serie de sectores por el ‘ojo de la aguja’ de la revolución, así mostrándoles una imagen de su propio futuro. De ahí, se concibió que la forma del resto de los sectores sociales se cambiaría por el proceso de liderazgo – hegemonía, precisamente – por parte de la clase de vanguardia. De esta manera, la teoría de hegemonía fue la marca de una inconsistencia dentro de la teoría marxista de la historia: los proletarios son la clase ‘elegida’ para hacer la revolución contra el capitalismo, pero no la pueden realizar sin la ayuda de sectores que no tiene nada que ver. Según Laclau, este campo de inconsistencia se desplegó durante toda la historia de la tercera internacional, hasta el punto de que se ha mostrado necesario replantear la teoría en que se basa. Este replanteamiento describe precisamente el proyecto de Laclau, bajo la influencia, debe reconocerse, del pensador que Laclau consideró la cumbre del pensamiento de la tercera internacional: Antonio Gramsci. ¿Cómo procede Laclau? Laclau reinterpreta la teoría de hegemonía en términos de los dos ejes del lenguaje, en la tradición (post-)estructuralista; según esta visión, la política es cuestión de una interacción interminable entre la equivalencia y la diferencia (metáfora y metonimia, en el estructuralismo). De ahí, la hegemonía se reconceptualiza como una parte intrínseca de la política, en vez de como un problema regional, o temporal. Luego, sin embargo, Laclau añade otros elementos teóricos al cuadro, que complica el tema. Primero de todo, introduce la categoría clave del *antagonismo*. Según él, este factor constituye el

límite de toda objetividad social. ¿Cómo esta categoría se compatibiliza con la doctrina de los dos ejes? En primer lugar, parece totalmente compatible. Laclau lo describe por ejemplo como ‘la diferencia que limita toda diferencia’; de esta manera, el antagonismo parece ser un aspecto de la dimensión de equivalencia y es cierto que Laclau lo teoriza así en ciertos momentos. En otros, sin embargo, no puede admitir una conexión *directa* entre el antagonismo y la equivalencia, porque si fuera así, le llevaría a la conclusión de que en una sociedad cualquiera existe una contradicción fundamental; esto no es admisible porque si fuera así, representaría una regresión teórica, quizás hasta los días de Lenin (u anteriormente), ya que la teoría de hegemonía, como Laclau lo entiende, depende de la interacción entre una unificación social parcial y una cierta heterogeneidad social, también parcial: esta es la esencia de la parte estructuralista de su teoría. Por ponerlo en términos directamente políticos: si hubiera un antagonismo absolutamente singular en el campo social, implicaría que la política solo pudiera consistir en resolver dicho antagonismo, probablemente a través de una revolución entendida en términos de un juego de suma cero. Y además de ser anti-leninista (por las razones ya esbozadas), Laclau también es oficialmente anti-revolucionario. ¿Cómo Laclau pretende resolver esta contradicción en su teoría?

Pretende resolver la contradicción entre el antagonismo y los dos ejes del lenguaje (político) de una forma curiosa: pluralizando el número de contradicciones que ve en lo que llama – figurativamente – *lo social*. Comenta por ejemplo que:

Cuando hemos hablado de antagonismo lo hemos hecho hasta este punto en singular, para simplificar nuestro argumento. Pero está claro que el antagonismo no surge necesariamente en un solo punto, Cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en que es negada, puede constituirse en

sede de un antagonismo. Con esto está claro que hay una multiplicidad de posibles antagonismos en lo social, muchos de ellos de signo contrario.⁴

No obstante, esta conclusión plantea otra vez la cuestión de cuál es el límite de este ‘social’. Si, como sugiere el argumento de Laclau, su límite es necesariamente ‘antagonístico’, no habría varios antagonismos sino sólo uno. Y así se establece un círculo vicioso en su teoría. ¿Cómo salir realmente de ella? Se ha argumentado en esta tesis que quizás la única manera de cortar el círculo mencionado es cuando Laclau introduce el concepto de *articulación*, que puede entenderse como la dimensión temporal de un antagonismo esencialmente estructural. De esta manera, Laclau mitiga la contradicción aparente en su argumento básico por concluir que ninguna decisión política final puede tomarse sobre el estatuto de un antagonismo. Si esta es una salida satisfactoria es otra cuestión. Con esto es posible volver a la matriz de opciones políticas que se sacaron de la obra de Freud. Parece que Laclau puede colocarse en la posición que se ha llamado radical-democrática. ¿Por qué? Es evidente que Laclau es un pensador *crítico*. No sólo viene de la tradición marxista, pero también ataca sistemáticamente el intento de limitar el antagonismo social (es decir, la violencia pura). Por otro lado, su teoría de articulación le obliga a enfatizar la *contingencia* – precariedad, quizás podría decirse - del orden social que pretende criticar. De ahí, encaja claramente dentro del cuadrante radical-democrático del diagrama. Luego hay ciertos cambios en su teoría. ¿Estos modifican su posición política? Vamos a considerarlos.

En la obra tardía de Laclau, crece la influencia del psicoanálisis. Su marca más evidente es la incorporación de la categoría – de etimología lacaniana - del *sujeto*. Según la manera en que Laclau lo teoriza, este elemento cristaliza la dimensión temporal del antagonismo, una

⁴ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina), 1987, p.174.

dimensión que Laclau ahora renombra *dislocación*. ¿Por qué? El concepto de dislocación se basa precisamente en algún tipo de acto subjetivo: lo que Laclau llama la *decisión*. Aquí podría mencionarse que en esta segunda fase de su proyecto, Laclau empieza a desarrollar en más detalle lo que llamará su ‘ontología’, otra vez bajo la influencia de Heidegger. La irreductibilidad de la diferencia ontológica en este sentido es lo que Laclau ahora asocia con la contingencia radical que se encarna en una decisión subjetiva. Laclau además interpreta la dimensión radicalmente subjetiva de la experiencia social en términos de lo que llama *afecto*, que asocia con el *goce* lacaniano. De la misma manera, asocia el acto político – la decisión subjetiva, es decir – con el *objeto a* de Lacan, ahora entendido en términos del objeto de lo que Laclau llama una ‘inversión radical’. Por último, Laclau introduce el tema de la *universalidad*, que en realidad – y como todos los elementos más o menos deliberadamente ambiguos de su proyecto – queda suspendida entre lo imaginario y lo real (por ponerlo en términos lacanianos) pero en cada caso se define por ir más allá de la pura (pre-)configuración simbólica de lo existente. Con respecto a estas nuevas categorías – sujeto, decisión, ontología, afecto, dislocación, universalidad –, sin embargo, debe concluirse que no tienen ningún tipo de efecto fundamental sobre el proyecto político de Laclau. Su aparente radicalidad no le conduce, por ejemplo, a adoptar una posición política más radical, ni acaba teniendo alguna simpatía comunista. ¿Por qué? Simplemente porque la categoría de hegemonía, que se asocia con la ambigüedad política mencionada anteriormente, siguió teniendo prioridad en su teoría hasta el final. Con esto se puede pasar a la teoría de Badiou. ¿Cuál es su posición sobre la teoría y la política? Vamos a intentar resumir muy rápidamente su teoría ontológica principal.

El punto de partida del proyecto intelectual de Badiou es el principio de que ‘lo uno no es’. De esto se deduce que lo que *es* es múltiple. Para evitar la acumulación de este múltiple en un

nuevo uno, Badiou propone considerarlo como ontológico. Teniendo en cuenta que la ontología es el discurso del ser-en-tanto-que-ser, Badiou ahora la interpreta en términos del múltiple del múltiple: es decir, la multiplicidad pura, o el vacío. Paradójicamente, esta idea representa alguna suerte de retrodicción del hecho de que ‘hay algo del uno’ en la experiencia humana (una idea que Badiou dice haber heredado de Lacan). Este ‘algo del uno’ es lo que Badiou llama una *situación*. Para que ésta pueda protegerse contra la amenaza del vacío, debe reforzarse con una cuenta secundaria de la cuenta inicial que la ha constituido. Esta segunda cuenta – que Badiou llama la ‘cuenta-por-uno’ - es lo que llama el *estado*. La distinción entre ‘el estado de la situación’ y el vacío además le permite a Badiou a introducir diferentes tipos de múltiples. El más pertinente aquí es lo de una *singularidad*, que tiene la característica de ‘inmanentizar’ el vacío de una situación por constituir un sitio en medio de ella en el que pudiera construirse un *acontecimiento*, que es la categoría central del proyecto de Badiou. No obstante, la cuestión de si un acontecimiento puede incluirse en una situación o no Badiou la considera indecible. Esto es porque Badiou quiere evitar un objetivismo puro y la implicación de su teoría sobre la indecidibilidad es que la construcción de un acontecimiento en medio de una situación depende – y esta idea contiene ecos de la posición nuevamente lacaniana de Laclau - de una decisión subjetiva radical. Por último debe comentarse que a pesar de su dimensión irreductiblemente subjetiva, este tipo de *intervención* (como Badiou la llama) puede considerarse ‘para todos’ o ‘igualitaria’, ya que adhiere a la dimensión genérica – es decir, la pura radicalidad - de una situación. Una forma que tiene el acontecimiento en este sentido es *política*. ¿Qué tiene Badiou en mente cuando habla de un acontecimiento político?

La distancia ontológica entre un acontecimiento político y el estado en su teoría implica que el paradigma de la política para él es lo de una *revolución*. Pues aunque Badiou no es un

marxista tradicional, puede verse que comparte con esa teoría lo que él mismo identifica como su abrazo del antagonismo social (como también había hecho Laclau). Tomar partida dentro de este ‘antagonismo puro’ además produce lo que el propio Badiou llama el *comunismo*, que tiene una conexión clara con el aspecto del ‘para todos’, mencionado anteriormente. Cree que si un movimiento comunista pudiera radicalizarse hasta el punto de separarse definitivamente del objetivismo sociológico - que al fin y al cabo es el trabajo del estado – llegaríamos a una nueva fase – esta vez comunista - en la política. Estas conclusiones le sitúan a Badiou claramente en la matriz política que se sacó de la obra de Freud: es *comunista*. Es comunista no sólo titularmente, sino también en términos ‘estructurales’: es anti-estado (es decir, el orden social) pero tampoco cree que la mera contingencia de dicho estado nos permite intervenir en ello. Cree, en resumen, que la política pasa del estado. En este sentido puede decirse que el estado es un factor ‘necesario’ para Badiou, aunque no invierte ninguna esperanza política en ello. En realidad, Badiou es el ejemplo paradigmático de un pensador que se distancia del orden social no para luego reformarlo, sino para crear otro tipo de posibilidad (no-especificada). Podría añadirse que la parte subjetiva del comunismo como Badiou lo concibe implica una teoría específicamente badiouiana de la interpelación, más otras especificaciones éticas que él considera importantes, como es el intento de evitar una fidelidad ‘perversa’ a un acontecimiento, que reintroduciría la figura del uno (el fascismo, por ponerlo en términos la historia de la política) o el intento de evitar la idea del evento como un nuevo comienzo absoluto, así destruyendo su propia dimensión de substracción de un estado, y cayendo de ahí en el caos (el Khmer Rouge en Camboya sería un ejemplo aquí). En resumen, el Badiou más famoso, que es el Badiou del libro *El ser y el acontecimiento* – en el que las ideas que acaban de esbozarse se encuentran –, es un Badiou claramente comunista en su orientación política. ¿Su obra reciente – que ha

introducido algunos cambios importantes con respecto al argumento de *El ser y el acontecimiento* - ha cambiado esta situación?

En su obra reciente, Badiou ha pretendido superponer una fenomenología sobre la ontología que acaba de describirse. Específicamente, ha intentado mostrar como los acontecimientos aparecen al nivel de lo que ahora llama - para no caer en un absolutismo aparente de la separación entre situación y acontecimiento - un *mundo*. Esto es un proceso que describe como *dialéctico*, a diferencia de lo que antes había concebido como la manera ‘anti-dialéctica’ en la que un acontecimiento emerge en excepción inmanente a una situación (ontológica). Esta fenomenología le ha permitido introducir, por ejemplo, el concepto de *grados* de identidad entre elementos de un mundo – algo que fue impensable desde un punto de vista estrictamente ontológico, en que todo se reduce a una diferencia sin variaciones. También ha teorizado la manera en que se relacionan estos elementos y como se aglutinan. En este sentido, Badiou ahora no se queda exclusivamente al nivel del sujeto, sino también pretende pensar el *objeto* (social; esta vez no necesariamente en términos del *objeto a* de Lacan). Asimismo piensa, ahora, la posibilidad de inducir el *cambio* en un mundo, algo que – otra vez – su ‘ontología’ fue absolutamente incapaz de pensar. ¿Cuál es la implicación de todas estas nuevas categorías badiouianas, al nivel político? A primera vista, parecen suavizar su posición, ya que desdibujan los límites estrictos entre el acontecimiento y la situación; en realidad, sin embargo, la refuerzan. Ahora se encuentra libre, por ejemplo, de hablar de la Idea del comunismo, en el sentido platónico: como algo absoluta y eterna; esto porque en el contexto de un mundo como Badiou lo entiende, el carácter situado de un acontecimiento se encuentra – paradójicamente – *relativizado*, hasta un cierto punto. Podría concluirse que en su teoría reciente, Badiou se ha convertido en un pensador *aún más comunista*. Igual que

Laclau, entonces, los cambios teóricos que pueden encontrarse en el proyecto reciente de Badiou no han cambiado significativamente su política. ¿Qué añade Žižek a este conjunto?

Žižek es famoso por defender el sujeto (lacaniano), entendido como el límite de la diferencialidad social. En el mismo sentido, lo asocia (como ya había hecho Lacan también) con el sujeto cartesiano, entendido asimismo de forma casi ontológica, a saber, como un resto con respecto a todas sus encarnaciones regionales. Žižek hasta ha llegado a escribir un ‘manifiesto del sujeto cartesiano’: *El sujeto espinoso*. Además cree que el sujeto entendido de esta manera es el terreno necesario para la expresión del antagonismo social, un tema que hereda de Laclau pero que también asocia directamente con Marx. Žižek también asocia otros conceptos con esta definición del sujeto: la ética (lo cual es un corolario lógico de una consideración de la cuestión del sujeto), la universalidad política (que, otra vez como Laclau, asocia con la dimensión de la metáfora, en la lingüística estructural) y la emancipación (entendido como deber necesario del sujeto entendido como resto de los procesos sociales particulares). Dada la conexión entre Laclau y Žižek, sin embargo, no es sorprendente que también comparten la misma ambivalencia teórica sobre la categoría del antagonismo mencionado anteriormente. Esto es algo que les separa de Badiou, por ejemplo, cuyo proyecto intelectual en realidad no admite esta ambivalencia. Como en Laclau, puede notarse que en Žižek falta un criterio claro para distinguir el antagonismo de la diferencia metonímica, otra vez en el sentido estructuralista. Es por esto que el Žižek temprano acaba defendiendo la democracia radical, que – como en Laclau – intenta establecer un equilibrio precario entre el totalitarismo por un lado y el atomismo liberal por otro: la ambivalencia política por definición. Incluso la analítica del goce político en Žižek, que promete matizar un análisis político cualquiera, no socava – al menos en sus primeras obras – la ambivalencia teórica mencionada anteriormente, ya que se ve meramente como otra forma de priorizar las

diferencias metonímicas dentro del orden social, que en realidad es la única perspectiva para una teoría que contiene tanta ambivalencia sobre lo que en realidad constituye su categoría fundamental.

En su obra tardía, sin embargo, Žižek introduce el criterio que había faltado anteriormente. Ahora presenta una teoría de la temporalidad del antagonismo social. Esta teoría es parecida a la que Laclau introdujo con su concepto de dislocación. La diferencia es que Laclau no desarrolla mucho la idea en términos políticos; en Žižek, en cambio, tiene un efecto político *explosivo*. La categoría relevante en Žižek es la del *acto*, cuya forma paradigmática, en la política, es la de una revolución, aunque su característica fundamental es la de ‘cambiar las coordenadas fundamentales’ de una sociedad. El ejemplo básico, aquí, es Antígona (y es en este sentido que Žižek le considera un sujeto ético por excelencia), como también lo fue para Lacan. Žižek también conecta el acto en este sentido con una revolución hasta en el sentido marxista clásico: un cambio radical e ‘inmanente’ en el modo de producción. Incluso llega a denominar la teoría de este cambio: el *materialismo dialéctico*, en el sentido de un pensamiento de lo que quizás podría llamarse un ‘zig-zag’ radical en la historia. Con esto va la propuesta política nueva de Žižek, que es sencillamente la de *revolución comunista*. ¿Cómo Žižek entiende tal movimiento hoy en día? Lo asocia con un cierto movimiento inmanente por parte del sector social que él – otra vez empleando la vulgata marxista – denominará el *proletariado*. Žižek ahora define esta última categoría en términos aún más radicales que en Marx; la identifica con cualquier sujeto que se encuentra desarraigado por los procesos de la acumulación capitalista. En este sentido, la categoría realmente podría aplicarse a cualquier persona o grupo dentro del esquema social. La forma política concreta de esta revolución sería, según Žižek, la *dictadura del proletariado*. A partir de este momento, ya no habla de la democracia radical. Es evidente, pues, donde el Žižek tardío

puede situarse en la matriz freudiano de la política; también es comunista. No le interesa reformar la sociedad existente, sino explorar la posibilidad de crear un nuevo tipo de vínculo social. ¿Sus reflexiones sobre un nuevo ‘estado’ comunista – que en realidad se basa en su hegelianismo – añaden algo a dicha matriz?

El primer punto importante aquí es la categoría teórica que Žižek toma prestado de Kojin Karatani: *la visión paralaje*, que tiene algo que ver con la ‘síntesis’ – el último término, es decir – de la dialéctica hegeliana. ¿En qué sentido? Una manera banal de concebir la dialéctica hegeliana sería decir que en su último momento – lo del *Aufhebung* – los primeros dos momentos – la primera idea y su negación subsiguiente – simplemente se mezclan. Un ejemplo posible de esto en la política es la tercera vía de Anthony Giddens. La idea de Žižek es que en realidad, el momento de síntesis conlleva algo nuevo, algo como una reconfiguración del conjunto tanto de la primera idea como de su negación secundaria. El nombre de esta reconfiguración, según Žižek, es precisamente lo del paralaje, que implica un cambio de perspectiva mínima que transforma todo un campo de visión. Además, Žižek asocia este cambio de perspectiva con la diferencia sexual en el psicoanálisis (lacaniano): la diferencia en sí misma no se ve igual desde el lado masculino como desde el lado femenino. ¿Esto conlleva más implicaciones teórico-políticas? Según Žižek, sí. Žižek lo asocia por ejemplo con un cierto renacimiento de la economía política. Comenta por ejemplo que la clase socio-económica – paradigmáticamente, en el capitalismo, el proletariado, en tanto que ‘clase fundamental’ – debe considerarse un *objeto a*, en el sentido lacaniano, o – ahora - un ‘objeto paralaje’. Esto quiere decir que el proletariado constituye algo como un punto axial, desde el cual el espacio social entero puede reconfigurarse. Añade Žižek – en otra ‘crítica de la economía política’ - que son las contradicciones del propio capitalismo las que condenan potencialmente a todos los miembros de la raza humana a alguna forma de ‘desposeimiento’.

¿Estas ideas políticas realmente desplazan su teoría fundamental de la diferencia ontológica? En realidad *no*. No obstante, su posición madura nos ayuda a entender un poco mejor como podría surgir un movimiento comunista hoy en día.

Quizás una manera eficiente de resumir la obra de estos pensadores post-lacanianos de la política sería decir que el antagonismo social es la categoría política clave para ellos. En realidad, todos suscriben la idea clausewitziana de que la política es guerra. Los tres heredaron esta idea de Marx en primera instancia pero se radicalizó por su contacto con la teoría lacaniana y el desequilibrio radical entre los sexos que éste percibió. De esta manera, podría decirse que estos tres pensadores post-lacanianos de la política evitan la imaginarización cuasi-fascista del antagonismo que se encuentra en, por ejemplo, Carl Schmitt, según que la política se basa simplemente en la oposición ‘empírica’ entre amigo y enemigo. Más bien, Laclau, Badiou y Žižek postulan una oposición paradigmáticamente política, en la que uno de los polos – el proletariado, los excluidos sociales - es invisible desde el punto de vista – imaginario, precisamente – del otro. De la misma manera, la diferencia absoluta entre los dos polos de un antagonismo político de verdad se ‘ontologiza’ en las obras de estos autores, así reflejando la influencia que Heidegger ha tenido en las obras de todos ellos. Luego, Laclau y el Žižek temprano introducen complicaciones en estas ideas. Los dos muestran una ambivalencia crucial con respecto a su propia categoría de antagonismo, que en realidad acaba desafilándola. El momento de contingencia que esta ambivalencia introduce en sus teorías respectivas es lo que los marca como radical-demócratas, como ya se ha explicado. Por otro lado, Badiou y el Žižek tardío intentan pensar las implicaciones políticas de la categoría del antagonismo de forma más *directa*. Esto es lo que les marca como comunistas. Por último, una diferencia puede detectarse entre Badiou y el Žižek tardío en términos de su interpretación respectiva de la dialéctica hegeliana y sus

implicaciones para la política. Por resumirlo de forma rápida, Badiou ve esta dialéctica como algo exclusivamente fenomenológico, mientras que Žižek la ve como ontológico. Dicho de otra manera, Badiou contempla la manera compleja en que un acontecimiento no-ambivalente (lo que en un momento dado Badiou llama el ‘ultra-Uno’) se aparece dentro de un mundo, mientras que Žižek contempla el cambio ‘axial’ que la dialéctica – ahora concebida como visión paralaje - puede instaurar en dicho mundo.

¿Quién es el más lacaniano de los tres autores, en términos políticos? Quizás puede concluirse que el pensador post-lacaniano de la política paradigmático es *Badiou*; esta es una conclusión plausible si se toma en cuenta que Lacan se coloca más fácilmente en el cuadrante comunista del diagrama que se ha promovido aquí, y que Badiou también se sitúa clara y consistentemente ahí. ¿Por qué no se ha concluido que Žižek es el más lacaniano? Después de todo, es probablemente el pensador lacaniano más famoso del mundo ahora mismo, y se considera a sí mismo un lacaniano dogmático y fiel. Además, ha acabado alabando la figura de Antígona (como Lacan también hizo) y declarándose comunista. Yo argumentaría que el hegelianismo de Žižek es lo que diluye su proyecto con respecto a las pistas que dio Lacan en cuanto a la política, entre otras cosas. Lacan tuvo un lado anti-dialéctico importante, rechazando lo que vio como la función ‘totalizante’ de la dialéctica hegeliana. Aquí debe reconocerse que Žižek es un pensador demasiado sofisticado como para volver a una idea ingenua y tradicional de la totalidad hegeliana, pero aun así es notable que la visión que empieza a invadir la teoría política de Žižek en un momento dado tiene pinta de ‘totalista’: ciertamente es apocalíptica e incluso, a veces, mesiánica. Sólo es necesario, en este aspecto, citar los títulos de un par de libros recientes suyos: *Viviendo en los últimos tiempos* y *Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Sobre la continuidad política posible entre Badiou y Lacan, parece que no soy el único en notarla. En un ensayo reciente sobre la cuestión del

cambio estructural (es decir, político) en Lacan, el traductor al inglés de Badiou Oliver Feltham ha dicho lo siguiente:

El valor de la teoría de los discursos de Lacan para la filosofía no reside tanto en su rápido agotamiento de las diversas opciones para pensar bien el cambio entre las estructuras o la multiplicidad de estructuras, sino en el desafío que presenta para la filosofía; la de pensar el papel de goce, un desafío que Lacan hace explícita en el Seminario XX.

Desde mi punto de vista, la filosofía contemporánea en la forma de la obra de Alain Badiou puede proporcionar una teoría tanto de la multiplicidad de estructuras y el cambio astructural contingente. Lo que añade la filosofía de Badiou es básicamente:

1. La contingencia de la incompletitud estructural o la inestabilidad: no todas las estructuras permite el cambio global.
2. La posibilidad de eventos anómalos que ocurren en el registro de lo real, fuera de la estructura (no se basan en ninguna realidad/contexto externo), y que pueden iniciar un cambio si hay (*sic*).
3. La elaboración de precondiciones estructurales para la transformación - alguien reconoce y nombra al acontecimiento como perteneciente a la situación - esto significa que el proceso de cambio no es soberano, no se inicia con una pizarra en blanco, y por esto uno no tiene Hegelettes. Por último,
4. Una nueva manera de pensar los sujetos del cambio, los sujetos que, con el tiempo, participan en la invención de un nuevo orden simbólico a través de hipótesis e investigaciones relativas a la pertenencia del evento anómalo a una estructura.

Sin embargo, todavía no estoy convencido de que la filosofía de Badiou puede explicar el papel del goce de tal cambio. Tal es el desafío.⁵

Dicho de otra manera, Badiou podría ofrecer un camino clave para los estudios post-lacanianos de la política; no obstante, el proyecto de Lacan todavía tiene matices (específicamente, las modalidades del goce) que no se han desarrollado en dichos estudios y que deben tenerse en cuenta si uno quiere pensar la política hoy en día.

⁵ Justin Clemens & Russell Grigg (Eds.), *Reflections on Seminar XVII – Jaques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, (London: Duke), 2006, p.192, traducción del autor; ¡la referencia a Hegelettes es igual de oscuro en el inglés original como en el español!

Bibliography

- Alemán, Jorge, *En la frontera – sujeto y capitalismo*, (Barcelona: Gedisa), 2014.
- Alemán, Jorge, *Para una izquierda lacaniana... - Intervenciones y textos*, (Buenos Aires: Grama), 2009.
- Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, (Ciudad de México: Siglo XXI).
- Althusser, Louis, *Lenin y la filosofía*, <http://www.marxists.org/italiano/althusser/leninfilosofia.htm> (recuperado 27/09/14).
- Althusser, Louis, *Para leer el capital*, (Siglo XXI, Madrid), 1990.
- Appleton, Timothy, Payne David & Madore, Joel, After the Event: Rationality and the Politics of Invention, An Interview with Alain Badiou, in: *Prelom*, Journal for Images and Politics, Fall 2006.
- Aristóteles, *Metafísica*, (Madrid: Gredos), 1994.
- Axelrod, Robert, *The Evolution of Co-operation*, (New York: Basic Books), 1984.
- Badiou, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*, (Barcelona: Gedisa), 2002.
- Badiou, Alain, *Compendio de metapolítica*, (Buenos Aires: Prometeo).
- Badiou, Alain, *El despertar de la historia*, (Buenos Aires: Nueva Visión), 2007.
- Badiou, Alain, *El ser y el acontecimiento*, (Buenos Aires: Manantial), 1999.
- Badiou, Alain, *El siglo*, (Buenos Aires: Manantial), 2008.
- Badiou, Alain, *Ethics – An Essay on the Understanding of Evil*, (London: Verso), 2001.
- Badiou, Alain, *La ética – Ensayo sobre la conciencia del mal*, (Herder: Nativitas).
- Badiou, Alain, *Las lógicas de los mundos – El ser y el acontecimiento 2*, (Buenos Aires, Manantial), 2008.
- Badiou, Alain, *Manifesto for Philosophy*, (Albany: State University of New York), 1992.
- Badiou, Alain, *Manifiesto por la filosofía*, (Buenos Aires, Nueva Visión), 1990.
- Badiou, Alain, *On optimism (entrevista)* https://www.youtube.com/watch?v=o6O_d1DVk3U (Consultado: 15/05/2014).
- Badiou, Alain, *Philosophy for Militants*, (London: Verso), 2012.
- Badiou, Alain, *Plato's Republic*, (London: Polity), 2012.

- Badiou, Alain, *Polemics*, (London: Verso), 2006.
- Badiou, Alain, *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, (Pontevedra: Ellago), 2008.
- Badiou, Alain, *San Pablo – La fundación del universalismo*, (Barcelona: Anthropos), 1999.
- Badiou, Alain, *Segundo Manifiesto por la filosofía*, (Manantial: Buenos Aires), 2009.
- Ball, Terence y Bellamy, Richard (Eds.), *The Cambridge History of Political Thought*, (Cambridge: C.U.P.), 2003.
- Barker, Jason, *Alain Badiou – A Critical Introduction*, (London: Pluto), 2002.
- Barnard, Suzanne y Fink, Bruce (Editores), *Reading Seminar XX – Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*, (New York: S.U.N.Y. Press), 2002.
- Boothby, Richard, *Freud as Philosopher – Metapsychology after Lacan*, (London: Routledge), 2001.
- Braques, Georges, Richard Rorty's Case for Liberal Democracy: A Critique, <http://www.nhinet.org/bragues19-1.pdf> (recuperado 27/09/14).
- Bosteels, Bruno *The Actuality of Communism*, (London: Verso), 2011.
- Brunner, José, *Freud and the Politics of Psychoanalysis*, (London: Transaction), 2001.
- Burillo, Florencio Jiménez, Freud y la política, en: *Psicotema* Vol.5 Suplemento, (La Rioja: Colegio Oficial de Psicólogos), 1993.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony and Universality – Contemporary Dialogues on the Left*, (London: Verso), 2000.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad – Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 2000.
- Cadava, Eduardo et al. (Eds.), *Who comes after the subject?*, (London: Routledge), 1991.
- Clemens, Justin y Grigg, Russell (Editores), *Reflections on Seminar XVII*, (London: Duke University Press), 2006.
- Critchley, Simon y Marchart, Oliver (Eds.), *Laclau – a Critical Reader*, (Oxford: Routledge), 2004.
- Dean, Jodi, Why Žižek for political theory?, in *The International Journal of Žižek Studies*, Volume 1, No.1., 2007.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo – Capitalismo y Esquizofrenia*, (Barcelona: Paídos), 1998.

Deleuze, Gilles y Guatarri, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, (Barcelona: Anagrama), 1993.

Derrida, Jacques, *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, en: <https://teorialiteraria2009.files.wordpress.com/2009/06/derrida-la-estructura2c-el-signo-y-el-juego-en-el-discurso-de-las-ciencias-humanas.pdf> (28/03/15).

Drassinower, Abraham, *Freud's Theory of Culture – Eros, Loss and Politics*, (London: Rowman & Littlefield), 2003.

Evans, Dylan, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, (London: Routledge), 1996.

Fink, Bruce, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis – Theory and Technique*, (Harvard: H.U.P.), 1997.

Fink, Bruce, *The Lacanian Subject – Between Language and Jouissance*, (Princeton: P.U.P.), 1997.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. I.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. III.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. IV.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. V.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. IX.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. X.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XII.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XIII.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XIV.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XVIII.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XIX.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XXI.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XXII.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrotu), 1976, Vol. XXIII.

Gay, Peter, *Freud – A Life for our Time*, (London: Dent) 1988.

Geras, Norman, Post-Marxism?, en: *New Left Review* 1, 163, May-June 1987, (London: Verso).

Gramsci, Antonio, *Escritos políticos 1917-1933*, (Ciudad de México: Cuadernos de pasado y presente), 1977.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, (London: Lawrence and Wishart), 1998.

Hallward, Peter, *Badiou: A Subject to Truth*, (Minnesota: University of Minnesota Press), 2003.

Hallward, Peter (Ed.), *Think Again – Alain Badiou and the Future of Philosophy*, (London: Continuum), 2004.

Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Imperio*, (Harvard, H.U.P.), 2000.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, (México D.F.: Fondo de cultura económica), 2008.

Hill, Philip H. F., *Using Lacanian Clinical Technique – An Introduction*, (London: Press for the Habilitation of Psychoanalysis), 2001.

Hobbes, Thomas, *De Cive: Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, (Madrid: Alianza), 2000.

Hobbes, Thomas, *Del Ciudadano y Leviatán*, (Madrid: Anaya), 2005.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (London: Penguin), 1985.

Jakobson, Roman y Halle, Morris, *Fundamentals of Language*, (La Haya: Mouton y Co.), 1956.

Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, (Buenos Aires, Paídos), 1986.

Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, (Buenos Aires, Paídos), 1986.

Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 5: Las formaciones del inconsciente 1957-1958*, (Buenos Aires, Paídos), 1999.

Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 6: El deseo y su interpretación*, www.bibliopsi.org/descargas/autores/lacan/LACAN/Lacan%20TODO!%20Psikolibro/08%20Seminario%206.pdf

Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis 1959-1960*, (Buenos Aires, Paídos), 1989.

Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia 1962-1963*, (Buenos Aires, Paídos), 2006.

Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis 1964*, (Buenos Aires, Paídos), 1987.

Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan XIV: The Logic of Phantasy*, (Eastbourne: Anthony Rowe).

Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, (Buenos Aires, Paídos), 1992.

Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, (New York: Norton).

Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: Aun 1972-1973*, (Buenos Aires, Paídos), 1989.

Lacan, Jacques, *Escritos 1*, (Buenos Aires: Siglo XXI), 2003.

Lacan, Jacques, *Escritos 2*, (Buenos Aires: Siglo XXI), 2009.

Lacan, Jacques, *La familia*, (Buenos Aires: Argonauta), 1987.

Lacan, Jacques, *Mi Enseñanza*, (Buenos Aires: Paídos), 2007.

Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista*, (Ciudad de México: Siglo XXI), 1978.

Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, (Buenos Aires: Ariel), 1996.

Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, (London: Verso), 1996.

Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, (Buenos Aires: Nueva Visión), 2000.

Laclau, Ernesto, *La razón populista*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica), 2004.

Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, (London: Verso), 2007.

Laclau Ernesto, y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista – hacia una radicalización de la democracia*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina), 1987.

Laplanche, Jean, y Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, (Barcelona: Paídos), 1996.

Lefort, Claude, *Democracy and Political Theory*, (London: Polity), 1991.

Lefort, Claude, *The Political Forms Of Modern Society – Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, (Massachusetts: MIT), 1986.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito – Ensayo sobre la exterioridad*, (Salamanca: Ediciones Sígueme), 2002.

Mao-Tse Tung, *On Practice and Contradiction*, (London: Verso), 2007.

Marinas, José-Miguel, *El poder de los santos – valor político de las imágenes religiosas*, (Madrid: Catarata), 2014.

Marinas, José-Miguel, *Ética de lo inconsciente – sobre comunidad y psicoanálisis*, (Madrid: Biblioteca Nueva), 2014.

Marinas, José-Miguel, *La ciudad y el esfinge: contexto ético del psicoanálisis*, (Madrid: Síntesis), 2004.

Marinas, José Miguel, y Gárate, Ignacio, *Lacan en Español [Brevario de lectura]*, (Madrid: Biblioteca Nueva), 2003.

Marinas, José-Miguel (Ed.), *Lo político y el psicoanálisis – El reverso del vínculo*, (Madrid, Biblioteca Nueva), 2008.

Marinas, José-Miguel (Ed.), *Pensar lo político – Ensayos sobre comunidad y conflicto*, (Madrid: Biblioteca Nueva), 2012.

Mouffe, Chantal (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, (London: Routledge), 1996.

Mouffe, Chantal (Ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, (London: Verso), 1999. Nobus, Dany (Editor), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, (London: Rebus), 1998.

Parker, Ian, *Slavoj Žižek – A Critical Introduction*, (London: Pluto), 2004.

Rabaté, Jean-Michel, *Lacan literario – La experiencia de la letra*, (Buenos Aires: Siglo XXI), 2007.

Ritvo, Juan Bautista, *Sujeto, Masa, Comunidad – La razón conjetural y la economía del resto*, (Madrid: Mar por Medio), 2011.

Roazen, Paul, *Freud – Political and Social Thought*, (New York: Vintage), 1968.

Roiz, Javier, *La recuperación del buen juicio – Teoría Política en el siglo veinte*, (Madrid: Foro Interno), 2003.

Roudinesco, Elisabeth, *Jacques Lacan*, (London: Polity), 1997.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, (Madrid: Alianza), 1987.

Sharpe, Matthew y Boucher, Geoff, *Žižek's Politics – A Critical Introduction* (Edinburgh: E.U.P.), 2010.

Stavrakakis, Yannis, *Lacan and the Political*, (London: Routledge), 1999.

Tønder, Lars y Thomassen, Lasse (Editores), *Radical democracy: Politics between abundance and lack* (Manchester: M.U.P.), 2005.

Trotsky, León, *La Historia de la Revolución Rusa*, en http://www.marxists.org/espanol/trotsky/1932/histrev/tomo1/cap_01.htm (28/03/2015).

Trotsky, León, *La revolución permanente*, en <http://www.marxists.org/espanol/trotsky/revperm/index.htm>. (03/12/2013).

Tucker, Robert (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, (London: Norton), 1978.

Vighi, Fabio, *On Žižek's Dialectics – Surplus, Subtraction, Sublimation*, (Bloomsbury: Bloomsbury Academic), 2010.

Žižek, Slavoj, *Bienvenidos al desierto de lo real*, (Madrid: Akal), 2005.

Žižek, Slavoj, *Did Somebody Say Totalitarianism? – Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, (London: Verso), 2001.

Žižek, Slavoj, *El Sublime Objeto de la Ideología*, (Buenos Aires: Siglo XXI), 1992.

Žižek, Slavoj, *El sujeto espinoso*, (Buenos Aires: Paidós), 2001.

Žižek, Slavoj, *En defensa de causas perdidas*, (Madrid: Akal), 2011.

Žižek, Slavoj, *For they know not what they do – Enjoyment as a political factor*, (London: Verso), 2002.

Žižek, Slavoj, *In Defence of Lost Causes*, (London: Verso), 2008.

Žižek, Slavoj, *Iraq – The Borrowed Kettle*, (London: Verso), 2004.

Žižek, Slavoj (Ed.), *Lacan: The Silent Partners*, (London: Verso), 2006.

Žižek, Slavoj, *Las metástasis del goce – Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, (Buenos Aires: Paidós), 2010.

Žižek, Slavoj, *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, (London: Verso), 2013.

Žižek, Slavoj, *Living in the End Times*, (London: Verso), 2011.

Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo – sobre Deleuze y consecuencias*, (Valencia: Pre-Textos), 2006.

Žižek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen – El goce como factor político*, (Buenos Aires: Paidós), 2003.

Žižek, Slavoj, *Primero como tragedia y después como farsa*, (Madrid: Akal), 2011.

Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia – seis reflexiones marginales*, (Buenos Aires, Paidós), 2009.

Žižek, Slavoj, *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, (Durham: Duke University Press), 1993.

Žižek, Slavoj, *The Fragile Absolute – or why is the Christian legacy worth fighting for?*, (London: Verso), 2001.

Žižek, Slavoj, *The Parallax View*, (Massachusetts, MIT), 2009.

Žižek, Slavoj, *The Plague of Fantasies* (London: Verso), 1997.

Žižek, Slavoj, *Visión de paralaje*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina), 2006.

Žižek, Slavoj, *Viviendo en el final de los tiempos*, (Madrid: Akal), 2012.

Žižek, Slavoj, y Douzinas, Costas, *The Idea Of Ccommunism*, (London: Verso), 2010.

Alenka Zupančič, *Ethics of the Real*, (London: Verso), 2000.

Psychoanalysis and politics: Freud, Lacan and the post-lacanian thinkers

Timothy Appleton

Introduction

This thesis is an attempt to think psychoanalysis and politics together, passing through the discourse of ontology (being *qua* being). First, I extract some possible ontological implications of Sigmund Freud's work, and connect them with the four distinct political positions that one finds variously represented in his work. I then show how Jacques Lacan's thought connects to the Freudian ontology and how Lacan's own political considerations can be related to these fundamental theoretical considerations. I then situate three contemporary thinkers of politics who have been influenced by psychoanalysis within the same schema: Ernesto Laclau, Alain Badiou and Slavoj Žižek.

Objectives

The objectives of the thesis are the following. The first aim is to determine how best to summarise the political position of each thinker to be treated. In the case of the two specifically psychoanalytic thinkers – Freud and Lacan – the idea was simply to do a 'discourse analysis' of their work. In this way, a quasi-empiricist approach would be used in the first instance, to isolate all the political commentary they have produced. Next, this commentary would be summarised and analysed for its possible theoretical content. A further objective here was to consider possible theoretical continuities between a psychoanalytic thinker of the first generation - Freud - and a psychoanalytic thinker of the second generation

– Lacan – as well as considering the immediate political consequences of this connection. As regards the non-clinical thinkers – Laclau, Badiou and Žižek -, I began with an examination of the ‘ontology’ of each thinker (always with an eye to possible changes of direction in their work) and the political consequences that these thinkers draw from their own ontology in this sense. The second major objective was to bring the summaries and analyses of all of these thinkers into some sort of relationship with each other. Such a relationship was supposed to be based, again, on ontological considerations but also on politico-analytical factors. Was it possible to connect ontology, politics and the clinic in this way? This was one of the wagers of the thesis. The third objective was to provide an original ‘relating’ of three contemporary thinkers, that deals with their common theoretical aetiology but also the different uses they have made of this aetiology. Such an analysis would also include evaluative criteria: how effectively has each one interpreted their common inheritance? How faithful or otherwise have they been in relation to it? Does each of their projects include inconsistencies or contradictions? How are these dealt with?

Results

First of all, a connection was made between the theory of the drives in Freud and traditional ontology: a ‘fold’ immanent to the field of being was seen to mirror the difference between the death drive and the sexual drives in Freud. The ‘phenomenic’ expression of this difference was that between the social order, such as it is, and the fundamental will to destruction, or violence, that human beings experience. It was argued that in order to convert this into a political position, the question of Freud’s identification with his own ontology in this sense should be taken into account. Where such ontological data are considered *good* and *necessary*, one finds a ‘conservative’ Freud, where they are considered *good* but *contingent*, one finds a ‘liberal-democratic’ Freud, where they are considered *bad* but *contingent*, one

finds a ‘radical-democratic’ Freud and where they are considered *bad* but necessary, one finds a ‘communist’ Freud. All these are indeed present in different moments of his work.

Lacan, for his part, accepts completely the Freudian theory of the drives and often appears to bring it into line with a Heideggerian conception of ontology and ontological difference. He will add what he considers to be the three fundamental registers of psychoanalytic experience: the imaginary, the symbolic and the real. Identifying some of their key dimensions, one can say that the imaginary is the realm of the ego, the symbolic is the realm of desire and the real is the realm of the drive. First of all, Lacan criticises the emphasis on what he calls the clinic of the ego. In other words, for Lacan the imaginary is an area to be rigorously criticised. He also connects the clinic in this sense with the implantation of psychoanalysis in the Anglo-Saxon world, which he essentially associates with capitalism. Thus Lacan is a stern critic of the modern social order, and disidentifies with it utterly. In this sense, he is neither conservative nor liberal-democratic, according to the Freudian schema. We are therefore left with a choice between Lacan as thinker of the *contingency* of the aforementioned order (in Freudian terms, a radical-democratic Lacan) and Lacan as thinker of the necessity of this order (a ‘communist’ Lacan). These can also be mapped onto the idea of a Lacan who cleaves to the symbolic dimension, which is based on the contingency of the pure negativity of desire and the Lacan who cleaves to the real dimension *qua* pure excess, thereby leaving the social order, such as it is, intact. The first Lacan is that which views society as founded on racism, whose terms are displaceable even though it is not removable. The other Lacan is that which views society as ethically redundant, to the point where its racism and sedimented power structures are not even displaceable and hence it must be bypassed. One can also conclude that this second Lacan is probably fundamental, given the emphasis he places on the relevant themes.

Laclau's central category is that of *hegemony*, which he recovers from the Marxist tradition. He radicalises it, thereby making it a central category of political analysis, whereas in conventional Marxism, it was a merely accidental, or secondary category. Laclau bases his own theory of hegemony on the contingent play between two social dimensions: equivalence and difference. This aspect of thoroughgoing contingency is what marks him out as a radical-democratic thinker, according to the Freudian schema, given that he is also a *critical* thinker (as his Marxist influence makes clear). Later in his project, Laclau introduces other factors: the category of the subject, dislocation, ontology, universalism, the Lacanian *objet a* etc. The fact, however, that he continues to interpret all of these factors in terms of hegemonic relations means that he remains radical-democratic until the last.

Badiou, on the other hand, can be considered a directly communist thinker. Not only does he call himself a communist, but also he considers society maleficent and unreformable, which places him in a clear position within the Freudian schema. This because for him, politics always take place at a distance from the state, which he considers the ordering principle of any society whatsoever. Like Laclau, Badiou introduces new sets of terms in his later project, which are intended to explain, among other things, the way in which a politics 'at a distance from the state' can nevertheless appear within the *field* of the state (which Badiou now calls a *world*). Does this new position modify at all Badiou's communism? No. In fact, it reinforces it, given that he is now able to explain better *the sense in which* politics takes place in subtraction from the state (to use another expression of his). Like Laclau then, he has not changed his position, even as his theory has become more complex.

Žižek began his career under the influence of Laclau but later rejected his position and has now moved closer to Badiou. The specificity of his project lies in the fact that he tries to consider all aspects of the Lacanian category of *jouissance*. In his early work, however, he views it as a mere supplement to the structural contingency of political language - albeit a supplement that produces some interesting effects -, whereas in his later work he considers *jouissance* in terms of something that produces a radical shift of political perspective, following a kind of syctractraction from what already exists. In short, Žižek starts his career as a radical democrat, according to the Freudian schema with which we started, and ends it as a communist.

Conclusions

The later thinkers that have been covered in this project are influenced by Freud and Lacan but also Marx and in reality they undertake some sort of articulation between the two traditions. I would summarise it by saying that they accept the Marxist doctrine of social antagonism – i.e. that the social field is constitutively split between two opposing forces – yet they radicalise it, under the influence of the absolute difference between the real in its pure state and the real as it may be parcelled out within a social order. It is in the same sense that all of their discourses include an ontological element. On the other hand, their interpretation of this ontology is different in each case and leads them to different political conclusions. Which of them is the most (Freudo-)Lacanian, in political terms? I believe (and it seems I am not the only one) that it is Badiou, since he fits most clearly within the quadrant in which Lacan most naturally settles (in spite of the latter's occasional political ambivalence).